Aus Natur und Geisteswelt

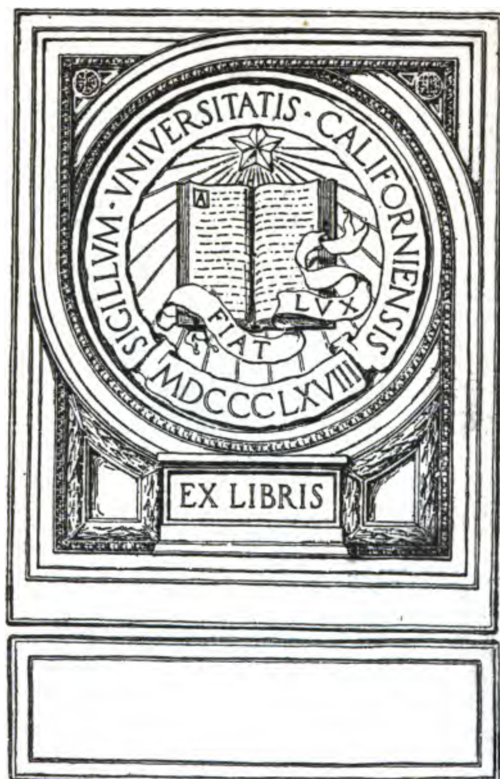
ung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

E. Wentscher

Grundzüge der Ethik



erlag von B. G. Teubner in Leipzig



Ein vollständiges Verze[redacted]tur und Geisteswelt" befind[redacted]des.

Aus Natur und Geisteswelt
[Samm]lung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
397. Bändchen

[G]rundzüge der Ethik

mit besonderer Berücksichtigung
der pädagogischen Probleme

Von
Else Wentscher



[D]ruck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1913

Vorwort.

Nicht einen Wegweiser zu fertigem Handeln, einen „Sittenkodex“ soll das vorliegende Büchlein geben. Es stellt sich die bescheidenere Aufgabe, zum Nachdenken über die Grundlagen der Ethik, über Werte und Ziele alles menschlichen Handelns, anzuregen. Das Handeln eines Menschen muß ja im Grunde das Produkt seiner Persönlichkeit sein, d. h. es muß aus seiner eigenen höchsten Einsicht und dem daraus fließenden freien Entschlusse stammen. Darum muß auch das Sittlich-Gute sich mit dem decken, was wir selbst als wertvoll und gut einsehen, und was unser Wollen, sofern es sich selbst versteht, sich aus eigenem Entschluß zum Ziele setzt.

Aber ein solches „sittlich-freies Wollen“ kann nicht identisch sein mit individueller Willkür; sie könnte ja niemals zur Basis von Gedankenvorgängen werden, die mehr als individuelle Gültigkeit beanspruchen. Sollten aber beide sich wirklich scheiden lassen? Gibt es tatsächlich eine Grundlegung der Ethik, die — ohne in einem fremden, dogmatisch angenommenen „Sollen“ zu wurzeln — doch andererseits über ein individuelles Dafürhalten hinausgeht? die der Ausdruck eines jedem einleuchtenden allgemeinmenschlichen Wollens ist? — Woher aber nimmt ein solches Wollen Maßstab und Zielbestimmung? Und welche sittlichen Werte und Güter, Ziele und Ideale sind es, die aus ihm notwendig fließen? Ja, läßt die psychische Kausalität, die sich in unserem Wollen auswirkt, eine normative Bestimmung unseres Wollens und Handelns überhaupt zu? Und wie sind die Forderungen der Ethik mit den Gesetzen der Psychologie in Einklang zu bringen? Das vorliegende Buch stellt sich die Aufgabe, eine Antwort auf diese Fülle grundlegender Fragen zu suchen: nicht mit dem Bewußtsein der Unfehlbarkeit, aber mit dem ehrlichen Wunsche, anderen Suchenden und Fragenden hie und da eine Anregung zu geben.

St. Beatenberg im Berner Oberland.

Herbst 1912.

Else Wentscher.

Inhalt.

		Seite
Einleitung		1
1. Kap.	Die Ableitung der ethischen Normen	3
2. „	Die Entstehung der sittlichen Vorstellungen und die Analyse des Gewissens	8
3. „	Die eudämonistischen Begründungsversuche der Ethik	19
4. „	Das Sittlich-Gute bei Sokrates und Plato	34
5. „	Kants kategorischer Imperativ	45
6. „	Das sittliche Ideal	57
7. „	Psychologische Analyse der Willenshandlung	67
8. „	Das Problem der Willensfreiheit	77
9. „	Die Verwirklichung des sittlichen Ideals im Leben	92
10. „	Die Ethische Begründung der Pädagogik	108

Einleitung.

Wir teilen die Wissenschaften zweckmäßig ein in solche, die sich die Erforschung der Erfahrung, die Auffindung tatsächlich geltender, in der Wirklichkeit befolgter Gesetze zur Aufgabe stellen. Zu ihnen gehören in erster Linie alle Disziplinen der Naturwissenschaften, ebenso wie die historischen Geisteswissenschaften und die Psychologie, die die Gesetze und Verfahrungsweisen zu erforschen sucht, an die unser Seelenleben gebunden ist. Ihnen allein ist es gemeinsam, daß sie auf ihrem Gebiete Gegebenes zu verstehen, Wirkliches zu erforschen und zu erklären suchen. Andererseits aber gibt es wissenschaftliche Disziplinen, die neben der Erforschung des Tatsächlichen sich vor allem die Aufgabe stellen: *Normen* aufzusuchen und abzuleiten, die von der Wirklichkeit nicht von selbst mit Notwendigkeit befolgt werden, an die aber ein Geschehen sich zu binden hat, sofern es bestimmte Werte verwirklichen soll. So stellt die *Logik* und *Erkenntnistheorie* die Regeln und Prinzipien auf, die unser Denken und Erkennen befolgen muß, sofern es den Anspruch auf Gültigkeit und Wahrheit erheben will.

Die *Ästhetik* versucht, gestützt auf psychologische Daten, die Bedingungen aufzufinden, denen ein Kunstwerk, oder denen die Natur entsprechen muß, sofern wir sie als „schön" beurteilen sollen, und sie stellt andererseits die Normen fest, denen unsere Auffassung und Beurteilung eines Kunstwerkes entsprechen muß, sofern unser Auffassen und Fühlen ein ästhetisch-wertvolles sein will. Die *Ethik* aber hat die Gesetze abzuleiten, die im menschlichen Wollen und Handeln verwirklicht sein müssen, wenn es den Anspruch erheben will, ein sittlich-gutes zu sein, sittliche Werte in sich zu verwirklichen; sie setzt sich also die Aufgabe, ein sittliches Ideal aufzustellen, sittliche Normen und Werte abzuleiten, über „Gut" und „Böse" zu entscheiden.

So stehen den Wissenschaften, die empirisch-gültige Gesetze und Tatbestände zu erforschen haben, andere „normative“ gegenüber, die (allerdings auf dem Boden des tatsächlich Gegebenen und Möglichen) Normen für ein „Seinsollendes“ aufzufinden sich bemühen.[1])

In diesem Büchlein soll der Versuch gemacht werden, die Prinzipien der Sittenlehre abzuleiten und somit eine Antwort zu suchen auf die Fragen, die für das Menschenleben von tiefster Bedeutung sind, weil sie für unser Tun und Lassen entscheidend sein sollen.

Wir werden uns aber, wenn wir uns eine solche Aufgabe stellen, zunächst darüber auszuweisen haben, ob es überhaupt möglich ist, allgemein-verbindliche sittliche Normen und Gesetze aufzustellen; ob wir Menschen eine Instanz kennen, die uns befähigt, über „Gut“ und „Böse“, „Sittlich“ und „Unsittlich“ allgemeingültig zu entscheiden. Wir werden aber ferner die wesentlichsten, historisch ausgeprägten ethischen Theorien kritisch zu prüfen haben; denn wir dürfen hoffen, daß die Antwort, die die Führer der Menschheit auf unser Problem gegeben haben, auch unser Denken befruchten werde. Aber wir werden uns dennoch auch durch die Autorität der Größten nicht binden dürfen; vielmehr werden wir zu zeigen haben, wie gerade auf ethischem Gebiete nur eigene Einsicht entscheidend sein darf. Den eigenen Weg zur Lösung unseres Problems aber werden wir suchen, indem wir alle die Faktoren, die für menschliches Handeln entscheidend und verbindlich werden müssen, in Betracht ziehen und prüfen. Sollte es uns aber gelingen, auf diesem Wege zur Aufstellung eines sittlichen Ideals und sittlicher Normen zu gelangen, so müssen wir ferner untersuchen, ob wir uns damit auch in Übereinstimmung befinden mit dem Boden der Wirklichkeit, vor allem mit den Bedingungen, unter denen das menschliche Wollen, für das diese Normen verbindlich werden sollen, tatsächlich zustande kommt. Wir werden darum eine Analyse des menschlichen Wollens zu bieten haben.

Und wir werden schließlich die Aufgabe haben, zu zeigen, wie die Verwirklichung unserer sittlichen Normen und Ideale sich dar-

1) Eine besondere Stellung nehmen die mathematischen Wissenschaften ein, sofern es bei ihnen noch eine Streitfrage ist, ob ihre Grundgesetze oder Axiome der objektiven Erfahrung entnommen sind, oder ob sie lediglich eine notwendige Form unsres Anschauens und Denkens sind.

stellt auf den Gebieten, in denen sie vor allem ihre Anwendung finden müssen: auf dem Gebiete des menschlichen Gemeinschaftslebens und schließlich auf dem Felde der Jugenderziehung, für die die Ethik das Recht beansprucht, oberste Führerin zu sein.

Erstes Kapitel.

Die Ableitung der ethischen Normen.

Die Ethik also hat die Aufgabe, die sittlichen Werte und das höchste sittliche Gut zu ergründen und aus ihnen die Normen und Ziele für menschliches Wollen und Handeln abzuleiten. Auf welchem Wege aber gelangt sie selbst zur Kenntnis dieser sittlichen Werte; woher nimmt sie einen Maßstab, nach dem sie „Gut" und „Böse" festzulegen sich vermessen darf? Niemals kann die Erfahrung ihre Quelle sein; denn es ist ja der Sinn der Norm, daß sie nicht — wie die Naturgesetze — die Formulierung dessen ist, was wir im Geschehen tatsächlich und unverbrüchlich verwirklicht sehen. Sie stellt vielmehr — oft im Gegensatz zum Seienden — ein Seinsollendes auf, aus dem ihr ein Wertmaßstab erwächst für das, was sie im menschlichen Wollen und Handeln tatsächlich ausgeprägt findet; der Maßstab selbst darf darum nicht gleichfalls der Erfahrung entnommen werden. Dennoch kann auch die Ethik natürlich der empirischen Beobachtung nicht entraten; sie gelangt dadurch aber lediglich zur Kenntnis der zufällig gangbaren Sitten, niemals zur Einsicht in das Wesen der Sittlichkeit.

Eine Auffassung, die beide gleichsetzte, aber hätte nun ihrerseits die Frage zu beantworten, nach welchem Gesichtspunkt jene Sitten selbst denn einstmals festgelegt worden seien, welchen Maßstab für „Gut" und „Böse" wir somit in ihnen ausgeprägt finden. So wäre unser Problem, durch den Hinweis auf irgendwelche tatsächlich ausgeprägte Sitten also nicht gelöst, sondern nur weiter hinausgeschoben. Aber auch die einfache Anlehnung an irgendein historisch ausgeprägtes, wenn auch noch so hochstehendes System der Sittenlehre würde uns nicht weiter führen; denn es widerspricht dem Sinne einer ethischen Untersuchung, daß sie den Maßstab für „Gut" und „Böse" irgendeinem bereits

Festgelegten entnehme; sie hat ihn durch selbständiges kritisches Prüfen zu finden.

Darum ist auch eine Berufung auf die Staatsgesetze, als Maßstab der Sittlichkeit, von vornherein ausgeschlossen. Eine solche Ableitung aber verbietet sich nicht allein aus methodologischen Gesichtspunkten. Die Unterscheidung von „Gut" und „Böse", die die Ethik sucht, kann ihrer Natur nach nicht mit dem zusammenfallen, was äußere Gesetze gebieten oder verbieten. Diese können ja immer nur Handlungen im Auge haben, während das Wesen der Sittlichkeit in der Gesinnung beruht. Schon die alltäglichste Lebenserfahrung aber zeigt, daß auch völlig unsittliches Wollen und Handeln innerhalb der Grenzen möglich ist, in denen man in einen Konflikt mit den Staatsgesetzen noch nicht gelangt. Wir würden z. B. von jemandem, der nur aus Furcht vor Strafe grobe Gewalttaten unterläßt, der aber — wo es unbemerkt geschehen kann — andere ausnützt und erpreßt, mit Kant urteilen müssen: „Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) ist in seinen Handlungen anzutreffen; der Geist desselben (Moralität) in seinen Gesinnungen aber nicht." [1]) So dürfen wir also den Maßstab des Sittlichen weder irgendwelchen tatsächlich befolgten Sitten, noch den äußeren Gesetzen entnehmen; denn in beiden Fällen würden wir den Kern der Sittlichkeit, die Gesinnung, nicht berühren.

Sollten wir den Maßstab, nach dem wir suchen, vielleicht innerhalb der Sphäre finden, die sich ihrer Natur nach an die Gesinnung der Menschen wendet; die den tiefsten, entscheidendsten Einfluß in der Geistesgeschichte geübt hat: in der Religion? Sollten wir in ihr, die tatsächlich in unendlich vielen Menschen zur Quelle des sittlichen Handelns wird, nicht eine unfehlbare Norm zur Lösung aller sittlichen Probleme besitzen? Fällt somit das Sittengesetz nicht im letzten Grunde mit den Forderungen der Religion, mit göttlichen Geboten zusammen?

Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit ist zu allen Zeiten und von den verschiedensten Gesichtspunkten aus behandelt worden. Der Rückblick auf die erste Entstehung der sittlichen Anschauungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft wird uns zeigen, daß beide Gebiete anfänglich unzertrennbar zusammenhängen. Aber diese historische Tatsache darf den Ausschlag nicht geben für die Frage, ob die Ethik auch heute noch ihre letzte

---

1) Kritik der praktischen Vernunft. S. 152. (Akademie-Ausgabe)

Begründung aus der Religion empfangen dürfe. Zunächst steht ja dem Versuch, die Sittlichkeit allein auf die Autorität der Religion zu begründen, eine große äußere Schwierigkeit entgegen: es ist die Tatsache, daß wir mehrere Religionen mit dem gleichen Anspruch auf Unbedingtheit nebeneinander bestehen sehen, die, wie im Dogma, so auch in den darauf gegründeten sittlichen Forderungen voneinander abweichen. Welche soll nun berufen sein, die Basis der Sittenlehre zu liefern? Wie wollen wir uns vermessen, darüber zu entscheiden? Oder sollen wir die Gegensätze und Konflikte, die auf religiösem Gebiete zu beklagen sind, auch auf das ethische übertragen?

Wir dürfen uns aber nicht damit zufrieden geben, eine Fundierung der Ethik zu suchen, die nur für die verbindlich wäre, die zufällig derselben religiösen Überzeugung angehören. Denn die Normen für menschliches Wollen und Handeln müssen prinzipiell für alle Menschen gültig sein, ohne Ansehen der Konfession, in die sie zufällig hineingeboren sind.

Denken wir uns aber die Schwierigkeit, die durch die Vielheit der Religionen entsteht, selbst einmal gehoben; nehmen wir an, es sei gelungen, alle Gläubigen unter ein Bekenntnis zu einen. Dürften wir dann die sittlichen Gebote allein auf diese, nun allen Menschen gemeinsame Religion gründen? Besäßen wir in der Übereinstimmung einer Handlung mit einem göttlichen Gebote einen unbedingt gültigen Maßstab ihrer Sittlichkeit? Oder wäre nicht — auch einem solchen Gesetz gegenüber — äußere Erfüllung, ohne wahre Sittlichkeit der Gesinnung denkbar: ein Gehorsam, der lediglich von der Furcht vor göttlicher Strafe oder von der Hoffnung auf jenseitige Belohnung diktiert wäre? Könnte nicht also gerade auf diesem Boden eine Pharisäergesinnung erwachsen, die niemand so scharf gegeißelt hat wie Jesus von Nazareth?

Nun kann man dagegen mit Recht erwidern, daß man aus den möglichen Auswüchsen niemals auf die Sache selbst schließen dürfe, da ja menschliche Unzulänglichkeit überall Wertvolles in sein Gegenteil verwandeln könne. Ist denn, wenn wir von diesen Bedenken absehen, die Religion nicht dennoch die sicherste, ja vielleicht die einzige zuverlässige Grundlage aller Ethik?

Wir müssen uns klarmachen, was eine solche Abhängigkeit der Religion von der Moral bedeuten würde. Sie bindet das Handeln der Menschen durch einen göttlichen Willen, der ihr — auf welchem Wege auch immer — bekannt geworden ist; sie unterscheidet, so-

fern sie konsequent ist, „Gut" und „Böse" nicht nach sachlichen Gesichtspunkten, sondern nach Maßgabe göttlicher Gebote oder Verbote. Somit stellt sie — so sittlich hochstehend auch ihr Sittenkodex sein mag — den menschlichen Willen unter eine ihm selbst fremde Autorität; sie läßt ihn also auf der Stufe sittlicher Unfreiheit und Bevormundung. Unterordnung unter fremde Autorität stellt nun eine notwendige und wertvolle Durchgangsstufe dar, mit der die sittliche Erziehung im Leben der Völker wie des einzelnen anfangen muß; nimmermehr aber werden wir in ihr die Erfüllung und Vollendung der Sittlichkeit anerkennen können. Eine solche ist, wie wir versuchen wollen zu zeigen, nur da vorhanden, wo der Mensch aus eigener vernünftiger Einsicht das Gute erwählt und es allein um seiner selbst willen, nicht aber aus Rücksicht auf irgendeine — und sei es die höchste — Autorität erfüllt. Die Religionsgeschichte aber zeigt, daß auch die religiöse Entwickelung der Menschheit tatsächlich auf der Linie liegt, die sich von der Erziehung und Bevormundung durch theokratisches Regiment zu freier, selbstgewählter Sittlichkeit bewegt.[1]) Auf der Stufe der Theokratie, wie wir sie im Judentum des Alten Testamentes ausgeprägt finden, „ist der sittliche Mensch unfrei, heteronom; er gehorcht ohne eigene Einsicht in die innere vernünftige Notwendigkeit des Guten den Geboten Gottes, dessen Wille ihm als unbedingte und unbegreifliche Autorität gegenübersteht, und der sich, wie irdische Gewalthaber, durch die Motive der Furcht und Hoffnung den Gehorsam des Knechtes erzwingt. ... Es ist die natürliche Unvollkommenheit des Unmündigen, der des Zuchtmeisters des Gesetzes noch bedarf, weil er noch nicht ... zur Fähigkeit der eigenen Selbstbestimmung aus dem selbsterkannten Wesen des Guten herangereift ist." Im Christentum und vor allem im Protestantismus aber hat die Entwickelung der Religion selbst die Menschheit über die Stufe des bloßen Gehorsams hinausgeführt zu der „Freiheit der Kinder Gottes". Jetzt erscheint das göttliche Gebot dem Gläubigen als „freie Betätigung und Verwirklichung seines wahren Selbst"; in seinem sittlichen Willen ist das Wort erfüllt: „Nehmt die Gottheit auf in Euern Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron." So finden wir es also in der religionsgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit bestätigt, daß eine unbedingte Abhängigkeit der Moral von der Religion, eine nur auf Autorität gegründete Sitt-

1) Vgl. Pfleiderer, „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage". Berlin 1896. Insbes. II. Abschnitt, Kap. 2.

lichkeit nimmermehr deren höchste Stufe darstellt, daß sittliche Gesinnung und wahrhaft sittliches Handeln überall nur aus eigener, vom Guten durchdrungener Überzeugung hervorgehen kann. Wir werden diesen Gedanken, daß wahre Sittlichkeit nur aus eigener Einsicht in das Wesen des Guten stammen, daß nur ein gutes sittliches Wollen auch gutes Handeln bedingen kann, an anderer Stelle eingehend zu begründen und auszuführen haben. — Dennoch dürfen wir die innigen Beziehungen, die zwischen Religion und Moral obwalten, nicht übersehen: zu allen Zeiten sind dem menschlichen Bewußtsein aus seiner religiösen Überzeugung die stärksten sittlichen Kräfte erwachsen, und es liegt in der Natur der Sache, daß dem so ist. Der wahrhaft religiöse Mensch begreift alles endliche Werden und Geschehen als Ausdruck des göttlichen Geistes; darum muß er mit Aufbietung aller Kraft danach streben, daß das, was er als sittliche Aufgabe der Menschheit erkannt hat, erfüllt, daß es also auch durch sein eigenes Handeln verwirklicht werde. Denn jedes zweckvolle Streben reiht sich für ihn als Glied in die Verwirklichung des höchsten Zweckes ein: in die Erfüllung des göttlichen Wollens, in die Ausprägung des göttlichen Geistes im endlichen Geschehen. So ist sittliches Wollen von wahrem religiösem Bewußtsein unzertrennlich. Darum sehen wir auch tatsächlich allenthalben in der Geschichte der Menschheit aus der Religion Kräfte der Aufopferung und Entsagung erwachsen, die die Menschen zu den schwersten sittlichen Aufgaben befähigt haben.

Aber noch in einer anderen Beziehung kreuzen und bedingen sich Religion und Sittlichkeit. Wenn wir gleich jede Bindung unseres Willens durch eine äußere, uns fremde Autorität ablehnen, und nur das als sittlich-gut anerkennen, was sich unserer eigenen Überzeugung als solches darstellt, so bleibt doch die Frage noch ungelöst: was uns denn dazu bewegen könne, dieses „Sittlich-Gute" nun auch zur einzigen Richtschnur unseres Handelns zu erwählen und ihm alle entgegenstehenden Interessen und Wünsche zu opfern. Nur eins kann uns im Grunde dazu bestimmen: die tiefe Überzeugung, daß sittliche Entwickelung und Vervollkommnung der Sinn und Zweck des Menschenlebens ist, und daß die Welt in irgendeinem Sinne auf die Verwirklichung des Guten angelegt ist. Selbstverständlich muß zu dieser Überzeugung dann auch der Entschluß treten, an seinem Teil an der Erfüllung dieses höchsten Zweckes mitzuwirken; aber diese Überzeugung ist dennoch für jeden, der überhaupt über den Sinn seines Lebens nachdenkt, die

unerläßliche Bedingung einer in sich selbst gegründeten Sittlichkeit. Niemals aber vermögen wir für jene idealistische Überzeugung irgendeinen zwingenden Beweis zu erbringen; nur als „Glaube", als „Postulat" vermögen wir sie zu ergreifen. Wir werden in späterem Zusammenhang auf diese Gedanken zurückzukommen haben; hier galt es nur daran zu erinnern, daß die Beziehungen von Religion und Moral mannigfache sind, und daß auch die auf eigene Vernunfteinsicht gegründete Sittlichkeit gewisse Glaubensüberzeugungen nicht entbehren kann. Ein solches, in freier Wechselwirkung bestehendes Verhältnis von Religion und Sittlichkeit hat vor allem einer der größten religiösen Genien des Protestantismus, Schleiermacher, in klassischen Worten gefordert: „Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein; aber die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion. ... Mit Ruhe soll der Mensch handeln, und was er unternehme, das geschehe mit Besonnenheit. Aber bei ruhigem Handeln, welches aus seiner eigenen Quelle hervorgehen muß, die Seele voll Religion haben, das ist das Ziel des Frommen."

Wir haben nun die Aufgabe, eine solche „eigene Quelle der Sittlichkeit" aufzusuchen. Nur das also werden wir als sittlich-gut anerkennen können, was wir in unserer eigenen vernünftigen Einsicht als solches billigen und werten müssen. So haben wir denn zu untersuchen, ob wir in unserem Bewußtsein überhaupt eine Instanz besitzen, die uns sittliche Werte unmittelbar empfinden läßt, die uns somit einen Maßstab für „Gut" und „Böse" an die Hand gibt. Sodann aber werden wir nach einem allgemein-verbindlichen, durch sich selbst einleuchtenden Ziel und Zweck alles menschlichen Wollens und Handelns zu forschen haben.

Zweites Kapitel.

Die Entstehung der sittlichen Vorstellungen und die Analyse des Gewissens.

Wenn wir als sittlich-gut nur das anerkennen wollen, was sich unserer eigenen vernünftigen Einsicht als solches darstellt, so liegt darin zunächst die Voraussetzung, daß es für uns Menschen überhaupt möglich sei, zu allgemein-verbindlichen sittlichen Urteilen zu gelangen. Denn nur aus allgemein-verbindlichen Urteilen läßt

sich ja eine Sittenlehre überhaupt ableiten; ohne eine solche Basis würden wir niemals über subjektive, nur zufällig gültige Anschauungen hinaus gelangen.

Besteht aber diese Voraussetzung vor den psychologischen Tatsachen zu Recht? Haben wir unserer ganzen geistigen Veranlagung nach die Mittel, allgemeingültig zu entscheiden, was „gut" und „böse" ist? Ja wir müssen noch weiter fragen: finden wir in unserem Bewußtsein überhaupt eine Instanz, die uns Wertschätzungen wie „gut" und „böse", „sittlich und unsittlich" unmittelbar empfinden läßt? Ist der Mensch tatsächlich imstande, von allen Folgen einer Handlung abzusehen und sie nach ganz anderen Gesichtspunkten zu werten: nach „gut" und „böse", „sein-sollend" und „nicht-sein-sollend"? Oder kommen in den scheinbar auf solche Maßstäbe gegründeten Urteilen nicht im letzten Grunde doch praktische Rücksichten auf die Folgen und die Vorteile des Handelns zum Vorschein? Es ist die erste Aufgabe einer ethischen Untersuchung, eine Stellung zu diesen grundlegenden Fragen zu gewinnen.

Erinnern wir uns etwa des seelischen Konfliktes, den die Jungfrau von Orleans erlebt, nachdem sie das Leben Lionels verschont hat. Sie hat ihre patriotische Mission erfüllt und wird von König und Volk als Retterin verehrt. Sie selbst ist aber im Augenblick des allgemeinen Jubels im Innersten verzweifelt, weil sie ihr eigenes Handeln und die Regung, die sie den Feind ihres Volkes verschonen hieß, mißbilligt. Sie fühlt, daß sie dem Ideal, das vor ihrer Seele stand, untreu geworden ist; darum sieht sie sich in den stärksten inneren Konflikt und zu den heftigsten Selbstvorwürfen gedrängt. („Arglistig Herz, du lügst dem ew'gen Licht — Dich trieb des Mitleids holde Stimme nicht!") Um ihre Schuld zu sühnen, nimmt sie die schwersten ungerechten Beschuldigungen, ja die Verstoßung auf sich.

Den Zustand, den der Dichter hier mit Meisterhand gezeichnet hat, erlebt jeder Mensch gelegentlich in sich selbst: es ist das Bewußtsein des „bösen Gewissens". Es besteht — allgemein — in Gefühlen der Beunruhigung, der Unzufriedenheit, der Mißbilligung und Trauer, die unser eigenes Verhalten uns verursacht. Es findet sein Gegenstück in den Gefühlen der Zufriedenheit mit unserem eigenen Handeln, in dem Bewußtseinszustand des „guten Gewissens". Wir erleben alle diese Gefühle nicht im Anschluß an die vielen Handlungen des täglichen Le-

bens, denen wir gar keine Beobachtung mehr schenken, weil sie völlig gewohnheitsmäßig, fast mechanisch ausgelöst werden. Und wir erleben sie selbstverständlich auch nicht bei Handlungen, die sittlich vollkommen gleichgültig sind. Aber wir hören die Stimme des Gewissens deutlich dann, wenn wir irgend etwas getan oder unterlassen haben, wovon wir in Momenten ruhiger Überlegung das Bewußtsein haben: „es hätte anders geschehen sollen". In diesen Fällen aber bezieht sich unsere Unzufriedenheit und Mißbilligung nicht auf äußere Mißerfolge, die wir durch unser Tun vielleicht erlebt, sondern es ist, wie der Dichter es zeichnet: wir selbst, die wir so zu handeln fähig waren, unsere augenblickliche Schwäche, ja unter Umständen unser ganzes Wesen, unser Charakter sind der Gegenstand unserer eigenen Mißbilligung oder Verwerfung. Dennoch ist die Mißbilligung unserer selbst und unseres Tuns, die wir in den Regungen des bösen Gewissens erleben, nun tatsächlich oft verbunden mit der Furcht vor den Folgen dieses Handelns; ja beide Regungen können unter Umständen, sich gegenseitig verstärkend, bis zur Verzweiflung gesteigert sein. Auch diesen Gemütszustand hat Schiller klassisch gezeichnet (vgl. Räuber, V. Akt, 1. Szene). Wenn hier die Gewissensangst sich in Franz Moor bis zur Halluzination des Jüngsten Gerichtes steigert, so ist es lediglich die Furcht vor jenseitiger Vergeltung, also die Furcht vor den Folgen seines Handelns, die in dem dem Tode Verfallenen Gewissensregungen lebendig macht, die längst in ihm verstummt waren.

Mögen aber die beiden Bewußtseinsmomente — Mißbilligung unseres Handelns und die Furcht vor den daraus erwachsenden Folgen — tatsächlich oft miteinander verbunden und voneinander abhängig auftreten: beide sind dennoch tatsächlich nicht identisch. Das beweisen deutlich genug die Fälle, in denen wir mit uns selbst und unserem Handeln unzufrieden sind, obwohl wir über irgendwelche unliebsame Folgen unseres Tuns keineswegs zu klagen haben. Und noch deutlicher spricht dafür die in der Geschichte der Menschheit immer wieder bezeugte Tatsache, wo jemand äußerlich unterliegt und verurteilt wird, innerlich aber Sieger bleibt und die äußeren Leiden mit Gleichmut trägt, weil sein Gewissen ihm von der Wahrheit und dem Recht seines Tuns unbeirrbares Zeugnis ablegt. So dürfen wir also als psychologische Tatsache „Gewissensregungen" anerkennen, d. h. Gefühle der Billigung und Mißbilligung, mit denen wir unser eige-

nes Wollen und Handeln bewerten und als „gut“ oder „böse“, als sein-sollend oder nicht-sein-sollend anerkennen, auch wenn wir von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit und von den Folgen unseres Handelns völlig absehen.

Die moderne Wissenschaft, die durch entwickelungsgeschichtliche Forschungen auf allen Gebieten gekennzeichnet ist, hat auch der Entstehung des Gewissens, sowie überhaupt der Herausbildung ethischer Anschauungen innerhalb der Menschheitsentwickelung, ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Wir haben vor allem durch die Forschungen Darwins und Herbert Spencers gesehen, daß — ebenso wie in der Natur aus den einfachen Lebewesen und ihren elementaren Betätigungen sich schließlich die ganze Stufenleiter der Geschöpfe entwickelt hat — auch die Entfaltung des geistigen Lebens eine aufsteigende Entwickelungsreihe darstellt. Aus den einfachsten automatischen Reaktionen auf äußere Reize haben sich durch immer zunehmende Feinheit, Kompliziertheit und Spezialisierung der Anpassung die Sinnestätigkeiten und schließlich die ganze Fülle der dem Kulturmenschen eigenen intellektuellen Regungen entwickelt. Dementsprechend aber haben wir natürlich auch die Ausbildung der Gefühle, der Gewissensregungen und der sittlichen Wertschätzungen als Produkt einer langen, komplizierten Entwickelungsreihe anzusehen.

Noch abgesehen von entwickelungsgeschichtlichen Belegen aber weist eine Tatsache uns unfehlbar darauf hin, daß die sittlichen Wertschätzungen variieren, und daß wir demgemäß in keiner der heute bei uns gültigen einen ewigen Besitz der Menschheit erblicken dürfen: es ist die Tatsache, daß auch unter den heute lebenden Volksstämmen noch die krassesten Gegensätze in den Urteilen über „gut“ und „böse“ herrschen. So gilt es bei den von Krieg und Raubzügen lebenden unzivilisierten Völkern noch heute für rühmlich, möglichst viele Glieder eines Stammes zu töten; durch Mord, Grausamkeit und Raub allein vermag sich ihnen Heldentum zu betätigen. „Wer auch immer das Opfer sein mag, ... ob im Kriege erschlagen, oder durch Verräterei hingeschlachtet, — auf irgendeine Weise ein anerkannter Mörder zu werden, ist der Gegenstand rastlosen Ehrgeizes für einen Fijinsulaner.“ 1)

Schon die momentan unter den verschiedenen Völkern noch herrschenden tiefgehenden Gegensätze in den sittlichen Anschauungen

1) P. Rée, „Die Entstehung des Gewissens“.

weisen ferner hin auf deren Abhängigkeit von den gesamten Lebensverhältnissen, von der Kulturlage eines Volkes. Daraus ergibt sich, daß wir in keiner der jetzt geltenden sittlichen Anschauungen etwas ursprünglich und dauernd Gültiges zu sehen haben; sie alle stellen vielmehr allmählich entstandene, mit der Zeit und in Abhängigkeit von äußeren Verhältnissen erworbene Besitztümer der Menschheit dar.

Wie aber haben wir uns eine solche Entstehung und Ausprägung sittlicher Normen zu denken? Ja wie ist die Menschheit überhaupt je dazu gekommen, sittliche Forderungen aufzustellen, „Gut" und „Böse" zu unterscheiden und Gewissensregungen im Zusammenhang damit zu hegen?

Mannigfach sind die Übergangsstufen und zahlreich die Motive, durch die das vorsittliche Stadium der Menschheit, in dem allein das Recht des Stärkeren galt, sich allmählich zu einem sittlichen entwickelt hat.[1]) Den stärksten Einfluß haben auf diese Entwickelung der Mythos und die ersten religiösen Vorstellungen geübt. Schon die primitiven Religionsstufen, wie sie im Animismus (der Auffassung, für die die ganze Natur von Geistern beseelt ist) und im Totemismus (dem Tierkult) vorliegen, schreiben ihrem Anhänger bestimmte kultische Pflichten vor, durch deren Erfüllung er sich des göttlichen Schutzes versichert. So liegen in der naiven Furcht vor feindlichen Gewalten, um derentwillen man sich mit einer befreundeten Macht verbünden will, wahrscheinlich die ersten Motive des religiösen Glaubens und gewisser daraus fließender sittlicher Verpflichtungen. Die Erscheinungen des Gewitters und andere Naturvorgänge, die im Menschen den Affekt der Furcht auslösen, werden diese Regungen gewaltig verstärkt haben. War sich jemand einer Unterlassungssünde gegenüber der Gottheit bewußt, so mag er in Donner und Blitz die Stimme des strafenden Gottes gehört und gefürchtet haben. Aber mit diesen Regungen der Furcht paaren sich doch von Anfang an andere, in denen wir den eigentlichen Kern der Religion zu erblicken haben: Vertrauen und Hoffnung auf befreundete, schützende Mächte, die mit ihren Verehrern durch das Band der Blutsverwandtschaft verbunden sind, und die sie beschützen wider

1) Vgl. zum folgenden: Wundt, „Ethik" I. Pfleiderer, „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" Rée, „Die Entstehung des Gewissens". Nietzsche „Genealogie der Moral". Spencer, „Prinzipien der Ethik" u. a.

die drohenden Gefahren. Auch im Ahnen- und Totenkult, der auf der primitiven Religionsstufe gleichfalls eine große Rolle spielt, fließen solche Motive und echte versittlichende Wirkungen durcheinander. Gewiß ist er aus Scheu vor den Erscheinungen des Todes und aus Furcht vor der Rache der abgeschiedenen Geister entstanden; bald aber gesellt sich zur Furcht eine gewisse Ehrfurcht vor dem verstorbenen Häuptling oder Ahnherrn, die dazu führt, die Taten des Verstorbenen zu rühmen und zu idealisieren und seinem Beispiel nachzueifern. So beginnt der Mensch, wenn auch unklar und tastend, ein sittliches Ideal über sein Handeln zu stellen.

Bald aber führen solche Regungen auch zu den Gefühlen der Pietät gegen den noch lebenden Greis, gegen Ahnherrn und Eltern; so beginnen Rücksichtnahme und Schonung gegen Ältere und Schwache sich gegenüber der ungezügelten Selbstsucht und Rücksichtslosigkeit durchzusetzen. So fließen religiöse Vorschriften und Sitten im Anfang der menschlichen Kultur völlig ineinander, denn das Gebot tritt zunächst als kultische Vorschrift auf. Das tritt am deutlichsten in der Sitte der Gastfreundschaft hervor und in dem Schutze, den auch der Feind genießen muß, solange er unter dem gastlichen Dach und somit unter der Obhut des Hausgottes weilt. Neben den religiösen Anschauungen und Überzeugungen führen aber nach und nach auch die Bedingungen des sozialen Gemeinschaftslebens zu einer Reihe sittlicher Vorschriften und Wertschätzungen; aber auch die auf diesem Boden entstehenden sittlichen Ideale finden dann in den Gestalten der Götter und Heroen ihren Ausdruck und ihre Vollendung. Wir sehen es an den Stammgöttern des jüdischen Kultus ebenso wie an den griechischen Heroen (z. B. Herakles) deutlich, daß sie die Eigenschaften in sich ausprägen, die ihr Volk im Zusammenhang mit seiner gesamten Kulturstufe und Denkungsart am höchsten schätzt. Die Götter werden immer mehr zu einer Personifikation der sittlichen Anschauungen, je mehr sie aus der Stufe der bloßen Naturgötter zu menschenähnlichen, oder richtiger übermenschlichen Wesen werden. Auf dieser Stufe wirkt das sittliche Ideal, das in ihnen ausgeprägt ist, dann wieder zurück auf das Wollen und Handeln der Menschen.

Zu den ethisch wirksamsten Momenten einer frühen Religionsstufe gehört aber ferner der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode, der sich schon früh zum Glauben an eine jenseitige Vergeltung ausbildete, so daß das irdische Leben für viele Religionen die Vorberei-

tung für das jenseitige wird. Daß darin die stärksten versittlichenden Motive liegen können und tatsächlich oft gelegen haben, bedarf keiner Ausführung. In allen diesen Anschauungen aber liegt zugleich der beginnende Glaube an ein gerechtes, ausgleichendes Walten der Götter, — also der erste, wenn auch noch naiv empfundene Keim des Glaubens an eine sittliche Weltordnung, mit alle den darin enthaltenen ethisch wirksamen Momenten. So wird die ursprüngliche Naturreligion allmählich zur ethischen Religion. Aber wir würden diese Entwickelung doch nicht richtig begreifen, wenn wir nicht noch eines für diesen Werdegang besonders wichtigen Faktums gedächten.

Wir sehen nämlich die langsam fortschreitende religiöse und kulturelle Entwickelung zuweilen unterbrochen: durch das Eingreifen von Reformatoren, von Männern, deren genialer Blick eine weite Entwickelungsstrecke überschaut, und darum deutlicher als andere alte, unwürdige oder sinnlos gewordene Einrichtungen und Anschauungen als solche erkennt. Sie nehmen den Kampf auf gegen das Erbe, das den Fortschritt hemmt und die Menschen knechtet, und weisen ihre Zeitgenossen an, neue, sinnvolle, tiefer gegründete sittliche Wertschätzungen dagegen einzutauschen, neue Bahnen zu beschreiten. Einen Beleg für ein solches Eingreifen überragender Persönlichkeiten bietet vor allem die Geschichte der alttestamentlichen Prophetie. In ihr sehen wir einerseits die außerordentliche Überlegenheit dieser genialen Führer über ihre gesamte Mitwelt und den tiefen Einfluß, den sie zuweilen auf ein ganzes Volk gewinnen können. Andererseits zeigt sie aber, wie auch das genialste und reinste Streben der führenden Geister durch die Unbeständigkeit und Halbheit der Menschen durchkreuzt werden kann, und wie auch die Propheten sich, um verstanden zu werden, dem geistigen Niveau der Gesamtheit anpassen müssen. Trotz dieser Trübung und Abschwächung aber, die das Große und Neue allenthalben durch die Macht der Alltäglichkeit und Halbheit erfährt, dürfen wir den tiefgreifenden Einfluß nicht verkennen, den das zielbewußte Eingreifen der geistigen Führer der Menschheit auf die sittliche Entwickelung geübt hat.

Aber die Sittlichkeit ist eben doch nicht ausschließlich das Kind der Religion, so sehr auch ihre Anfänge durch sie bestimmt sind. Auch die Bedingungen, die sich aus dem Zusammenleben der Menschheit ergeben, also die sozialen Verhältnisse, schaffen weitgehend Bräuche und Sitten, die auf die Sittlichkeit eines Volkes den tiefsten Ein-

fluß üben. Aus den Horden, in denen die Menschen anfangs zusammenleben, sondern sich allmählich Familiengemeinschaften, deren Mittelpunkt, das Haus und vor allem der Herd, zu Kultstätten werden. So werden, wiederum in Wechselwirkung mit kultischen Einflüssen, die Bande der Familie, der Bluts- und Stammesverwandtschaft, für das Denken der Menschen bestimmend, in deren Folge wechselseitige Hilfe und Rücksicht über die bloße Selbstsucht die Oberhand gewinnen. Diese Umwandlung der Gefühle innerhalb einer Sippe wurzelt, ebenso wie auf diesen äußeren Bedingungen, natürlich auch auf den dem Menschen neben der Selbstsucht gleichfalls eingeborenen Instinkten des Mitleids und der Sympathie.

Mit der Zeit aber führt die soziale Entwickelung dahin, daß auch in den Beziehungen zu Fremden nicht nur die Regungen der Selbstsucht und ungezügelter Raublust gelten dürfen.

Den Germanen galt zu Tacitus' Zeit eine auf die ganze Sippe des Täters sich erstreckende Blutrache für Pflicht, und derjenige für ehrlos, der ihr nicht in vollem Umfange genügte, gleichgültig, ob der Mord vorsätzlich oder ohne Absicht geschehen war. Mit der Zeit aber sah man ein, daß durch eine solche umfassende Rache ganze Sippen ausstarben, und Leben und Eigentum dauernd bedroht waren. So kam der Brauch auf, daß der Schädiger dem Geschädigten eine Abkaufssumme bot, durch die er die drohende Rache von sich und den Seinen abwendete. Die Gemeinde aber, der am Frieden ihrer Glieder gelegen war, unterstützte diesen Brauch und suchte, das „Wehrgeld" zu normieren. Ja in solchen Gemeinschaften, in denen der König oder der Häuptling gegenüber den einzelnen ein festes Recht gewonnen hatte, wurde dem Mörder zu dem Wehrgeld noch ein Bußgeld auferlegt, als Sühne für den Friedensbruch. So wurden Mord, Angriff und Raub, die anfangs Zeichen des Heldentums waren, mit der Zeit zu strafbaren, verpönten Handlungen gestempelt. In demselben Maße nun, in dem ein Volk aus dem Zustand dauernder Kriege in den friedfertiger Beschäftigung überging, wurden an Stelle jener kriegerischen Eigenschaften vielmehr solche gebraucht, die den Frieden und die allgemeine Sicherheit und Wohlfahrt förderten — wie Friedensliebe, Ehrlichkeit, Fleiß usw.; so wurden diese mehr und mehr zu „nützlichen", „seinsollenden", „guten" gestempelt und mit der Zeit auch von jedermann für solche gehalten, während die kriegerischen Eigenschaften im Werte sanken. So übt das erstarkende Staatswesen und die Veränderung der sozialen Verhältnisse also

eine tief einschneidende Wirkung auf die Sitten oder sittlichen Wertschätzungen. Viele von den Sitten und Gebräuchen, die den Zwecken des Einzel- oder Gemeinschaftslebens dienen und aus deren veränderten Bedürfnissen entstanden sind, gehen dabei freilich ihrem letzten Ursprung nach auch auf einstige kultische Vorschriften zurück. Aber dieser Ursprung und seine Bedeutung wird mit der Zeit vergessen, während die äußere Form der Sitte bestehen bleibt und nun den neuen Zwecken dienstbar gemacht und angepaßt wird.

Den komplizierter werdenden Lebensverhältnissen entstammen immer neue Sitten, von äußerlichen Gebräuchen bis hin zu einer Vertiefung und Versittlichung der gesamten Lebensanschauung, wie sie z. B. in der allmählich entstehenden Hochschätzung der Arbeit, in der Verfeinerung des künstlerischen Empfindens und vor allem in geläuterten religiösen Vorstellungen sich darstellen; alle diese Faktoren aber treten mit Sitte und Sittlichkeit auch wiederum in wechselwirkenden schöpferischen Zusammenhang.

So wird aus Gewohnheit und Sitte und allen darin waltenden Faktoren, im Zusammenhang mit der Erstarkung des Staatswesens und dem allgemeinen kulturellen Fortschritt eines Volkes, allmählich Recht und Gesetz.

Durch den Einfluß der ethisch und religiös schöpferischen Geister aber beginnt, neben und über dem bloßen Rechtsstandpunkt, eine selbständige sittliche Weltanschauung sich anzubahnen, die — unabhängig von den zufällig gültigen traditionellen Normen — das Wesen des Sittlichen zu erkennen strebt. Auf diesem Boden erst beginnt der Gedanke einer über alle nationalen und kulturellen Schranken erhabenen allgemein-menschlichen Sittlichkeit, beginnt die Forderung einer die bloßen Rechtsforderungen überragenden Humanität zu erwachsen. So tritt, „nachdem Sitte und Religion die Sittlichkeit aus sich geboren haben, endlich diese mehr und mehr selbständig ihren Erzeugern gegenüber, als ein Gebiet von Erscheinungen und Handlungen, das zwar auf die Sitte zurückwirken, und das mit der religiösen Gesinnung fortan Beziehungen unterhalten kann, das aber an sich nunmehr unabhängig von ihnen geworden ist. So ist die reife Sittlichkeit das mündig gewordene Kind von Religion und Sitte.“ 1)

Der kurze Rückblick auf die Entwickelung der sittlichen Anschauungen hat gezeigt, daß — so sehr auch der Inhalt der sittlichen

1) Wundt, „Ethik“. I. S. 216.

Forderungen sich im Laufe der Entwickelung geändert hat, die Menschen doch jederzeit ein gewisses Bewußtsein eines Sollens, einer Verpflichtung gekannt haben. Selbst der Wilde, der seine Ehre darein setzt, nach Kräften zu morden und zu rauben, sieht doch eben in diesem Tun etwas Erstrebenswertes und in seinem Gegenteil etwas Verächtliches. So ist eine — wenn auch für unser Empfinden noch so unsittliche — Vorstellung eines Sollens, einer Pflicht auch auf dieser Stufe bereits vorhanden. Gewiß werden ferner die sittlichen Forderungen, die wir im Verlauf der weiteren Entwickelung entstehen sahen, sich zunächst durch die Motive der Furcht Gehör verschafft haben: Furcht und Scheu vor dämonischen Mächten oder vor göttlichen und irdischen Strafen werden die Menschen zunächst von der Übertretung der Gebote abgehalten haben; sehen wir doch auch heut noch ähnliche Motive bei der Zügelung der menschlichen Leidenschaften die größte Rolle spielen.

Aber es hieße die psychologischen Tatsachen völlig mißdeuten, wollten wir in der Furcht vor den üblen Folgen des Handelns das einzige im Menschen wirksame Motiv der Pflichterfüllung erblicken, und sie den eigentlichen Gewissensregungen gleich setzen. Gewiß mag es Menschen genug geben, in denen Furcht vor Strafe oder Scheu vor der öffentlichen Meinung das einzige einer Gewissensregung ähnliche Motiv ist. Wollten wir an ihnen aber das Maß für die Menschenseele im allgemeinen nehmen, so stünde unsere Methode auf der gleichen Stufe, wie wenn wir von einem Schwachsinnigen allgemeine Folgerungen auf die Entwickelungsfähigkeit des menschlichen Intellekts ziehen wollten. Psychologische Tatsachen dürfen nur nach Maßgabe überwiegend allgemeiner seelischer Erfahrungen festgelegt werden. Dazu aber gehören die Gewissensregungen, auf die wir hinwiesen: das Gefühl der Mißbilligung unseres Wollens und Handelns, — die Trauer und Reue, die wir gerade da oft empfinden, wo jede unangenehme Folge unseres Tuns ausgeschlossen ist: wenn wir z. B. jemandem, der gar nicht imstande ist, sich an uns zu rächen, unrecht getan haben. Wie sollte ferner eine äußerlich bedingte Furcht sich in unsere Gefühle mischen, wenn wir zuweilen unseren innersten Regungen gegenüber Mißbilligung und Beschämung empfinden: veranlaßt vielleicht durch einen Zweifel, ein Mißtrauen, einen Gedanken, den wir nicht einmal ausgesprochen haben, der somit gar keine äußeren Folgen tragen kann?

So werden wir unsere Definition festhalten können, wonach[1]) das Gewissen in Gefühlen der Billigung oder Mißbilligung, der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit besteht, mit denen wir unser eigenes Tun und Lassen erfassen, je nachdem wir das Bewußtsein haben, pflichtgemäß oder pflichtwidrig gehandelt zu haben.

Wir erleben jedoch Gewissensregungen nicht nur in Form von Reue und „Gewissensbissen" über bereits Geschehenes; auch wenn wir erst entschlossen sind, etwas zu tun, was wir bei ruhiger Überlegung nicht billigen können, erleben wir ähnliche Gefühle als „warnendes Gewissen". Sie sind es, die in Momenten der Versuchung die sittlichen Konflikte in uns bewirken. Wir sind vielleicht im Begriff, einem im Augenblicke heftigen Verlangen zu folgen: da aber steigt das Bewußtsein in uns auf, daß wir dem Affekt nicht nachgeben dürfen, sondern einen anderen Weg zu gehen haben. Dieses Bewußtseinsmoment, das man die „Stimme des Gewissens" zu nennen pflegt, kann die verschiedensten Formen in einer Menschenseele annehmen: es kann uns bewußt werden als eine uns selbstverständliche Rücksicht auf andere, als ein im eigenen Denken erwogener Grundsatz, als ein unsere Seele erfüllendes Ziel, als ein sittliches Ideal. Diese Faktoren werden, wenn ein augenblicklicher Affekt uns in andere Bahnen zu drängen sucht, in uns lebendig und bereiten uns, durch ihren Gegensatz zu dem momentan in uns waltenden Affekt, den seelischen Konflikt zwischen augenblicklichem Wunsch und Gewissen, zwischen Neigung und Pflicht. Gelingt es dem erwachenden Gewissen, unsere Aufmerksamkeit auch in den Momenten der Leidenschaft zu erringen, den Sieg über die entgegenstehenden Regungen davonzutragen, dann werden wir uns schließlich in seinem Sinne entscheiden. So spielen Gewissensmomente also auch in Beziehung auf unser künftiges Tun, in unseren Willensentschlüssen, die größte Rolle. Ja im Grunde werden sie an dieser Stelle natürlich eine praktisch viel größere Bedeutung haben, als wenn sie nur als Reue und Anklage nach schon geschehener Tat in uns rege werden.

Haben wir somit im menschlichen Bewußtsein Gewissensregungen gefunden, in denen wir ohne Rücksicht auf die Folgen unser Tun und Lassen billigen oder mißbilligen, als „gut" oder „böse" werten, so müssen wir nun die Frage stellen: was fordert die Stimme des Gewissens von uns? Welches ist der Maßstab für

---

1) Vgl. oben S. 10.

die Billigung oder Mißbilligung, mit der wir im eigenen Gewissen unser Handeln bewerten? Zunächst ist klar, daß die Gewissensforderungen ihrem Inhalt nach für die einzelnen Menschen weitgehende individuelle Verschiedenheiten aufweisen müssen, ja daß sie auch für jeden einzelnen, je nach der gegebenen Situation, verschiedene Gestalt annehmen werden.

Aber eine Abhängigkeit ist allen unseren Gewissensforderungen, ihrer Natur nach, gemeinsam: sie werden bedingt und bestimmt von dem sittlichen Ideal, von den ethischen Wertschätzungen, die für das Tun und Lassen eines Menschen verbindlich sind. Von diesen aber haben wir erst an späterer Stelle zu handeln. Dennoch läßt sich — auch abgesehen von allem eigentlichen Inhalt — die allgemeinste Gewissensforderung, die jeder in sich erlebt, auf einen für alle Menschen und jederzeit gültigen Ausdruck bringen; sie stellt, wie sie auch im einzelnen lauten möge, das Gebot auf: handle so, wie du es in Momenten ruhiger Überlegung als „gut" und „pflichtgemäß" billigen mußt. — Was wir auch immer für gut und böse halten mögen: wir werden, wenn wir in unserem Tun und Lassen das Gute berücksichtigt, dieses unser Handeln mit der Regung der „Billigung" belegen, also das Gefühl des „guten", befriedigten Gewissens haben. Und wir werden, vor einer Versuchung stehend, Bewußtseinsregungen nicht unterdrücken können, die uns vor dem Wege warnen, den unser sittliches Empfinden mißbilligt, den wir als pflichtwidrig und böse erkennen müssen. Haben wir aber, von anderen Motiven geleitet, dennoch getan, was wir bei ruhiger Überlegung als „unsittlich" verwerfen, so wird uns unser Tun mit den Gefühlen der Reue und des bösen Gewissens bewußt werden.[1])

Drittes Kapitel.

Die eudämonistischen Begründungsversuche der Ethik.

Die Analyse der Gewissensvorgänge hat ergeben, daß die Gewissensregungen unlösbar an die Wirksamkeit eines anderen seelischen Faktors geknüpft sind: an das Bewußtsein einer Pflicht,

1) Vgl. Max Wentscher, Ethik I. 1. Buch: Das Gewissen in seiner Entwickelung und Bedeutung.

die für uns verbindlich ist, an das Wissen um „Gut" und „Böse", um Recht und Unrecht. Denn nur im Hinblick auf einen solchen Maßstab können wir die Billigung und Mißbilligung des Gewissens erleben.

Was aber ist nun „gut"? Besitzen wir eine sichere Richtschnur, die es uns erkennen lehrte? Ja kann es ein für alle Menschen verbindliches sittliches Gut überhaupt geben? Wir hatten uns bereits[1]) überzeugt, daß wir eine Handlungsweise nur dann wahrhaft sittlich nennen können, wenn sie der Ausfluß unserer eigenen Einsicht, unseres freien, auf das Sittliche gerichteten Wollens ist. So müßten wir also, um zu einem allgemein-verbindlichen sittlichen Ideal zu gelangen, ein Ziel des Wollens auffinden können, dessen Allgemeinverbindlichkeit für menschliches Wollen um seiner selbst willen einleuchtet.

Die ethische Wissenschaft hat sich von alters her darum bemüht, ein solches, allgemein-einleuchtendes, für sich überzeugendes Ziel des menschlichen Wollens und Handelns aufzufinden. Die Geschichte der Philosophie bildet, vor allem in der Entwickelung des griechischen Denkens, den Niederschlag der ersten systematischen Reflexion über das Problem des Sittlich-Guten. Und zwar finden wir die ersten Anfänge eines solchen selbständigen, von den Traditionen der Religion wie denen der Sitte losgelösten Denkens bei den Sophisten, einer Philosophenschule, die im 5. Jahrhundert v. Chr., hauptsächlich in Athen, lehrte. Das Ziel ihrer Untersuchung bestand recht eigentlich darin, alles das, was bisher unbesehen als wahr und berechtigt gegolten hatte, einer zersetzenden Kritik zu unterziehen. Der menschliche Verstand, so argumentieren sie, ist seiner Natur nach unfähig, die Dinge zu erkennen, wie sie wirklich sind, da unsere Auffassung allenthalben durch uns selbst, die Erkennenden, mit bedingt ist. Darum sind wir auf keinem Gebiete imstande, zu allgemeingültigen, unumstößlichen Urteilen zu gelangen. So können also auch die überlieferten Gesetze, an die wir unser Handeln gebunden glauben, nicht unbedingte Gültigkeit beanspruchen. Denn die Begriffe gut und böse, recht und unrecht stammen nicht aus der (für uns unerkennbaren) Natur der Dinge; sie gehen vielmehr auf zufällige Satzung und menschliche Willkür zurück. So wenig diese Argumentation dem wirklichen Werdegang und der inneren Berechtigung in der Ent-

1) Vgl. oben S. 6.

wickelung der sittlichen Begriffe gerecht wird: für ihre Zeit bedeutet sie Großes. Zum erstenmal wird hier die Gültigkeit der überlieferten sittlichen Vorstellungen und mit ihnen die Berechtigung der religiösen und staatlichen Gesetze in Zweifel gezogen; so ist hier eine erste Problemstellung für eine kritische Ethik geschaffen. Auf der Stufe des alles verneinenden Zweifels aber vermag das menschliche Denken nicht lange stehen zu bleiben; schon die Sophisten warfen darum die Frage auf, die sich durch die ganze Entwickelung der griechischen Philosophie hindurchzieht: gibt es — im Gegensatz zu willkürlich festgesetzten Normen — nicht ein Ziel des Wollens und Handelns, das jedem durch sich einleuchten muß, weil jeder Mensch seiner Natur nach danach strebt? Was anderes aber, so lautet die Antwort, können wir mit all unserem Wollen und Streben erzielen, wenn nicht die Befriedigung unseres Begehrens, also irgendeine Art von Lust oder Glück? Nichts anderes als Lust also kann das Ziel alles menschlichen Wollens und somit die letzte Zielbestimmung unseres Handelns sein.

Diese Antwort auf die Grundfrage der Ethik, daß alles menschliche Wollen und Handeln nur sinnvoll ist, sofern es der Lust und dem Glück des Handelnden dient, zieht sich nun in mannigfachen Formen durch die ganze Entwickelung des griechischen Denkens hindurch, wenn sie auch von anders gerichteten Denkern ebenso durchgehend scharfen Widerspruch erfahren hat. Die konsequenteste Ausprägung hat die Lustethik bei einem Zeitgenossen und Schüler des Sokrates, Aristipp von Kyrene, gefunden; man pflegt seine Lehre kurzweg „Hedonismus" (von ἡδονή = Lust oder Vergnügen) zu nennen: Jeder Mensch strebt von Natur nach Lust und flieht die Unlust; sicherer Besitz aber ist ihm nur das, was die Gegenwart bringt; denn das Vergangene ist vorüber, und die Zukunft können wir nicht ergründen. Darum hat unser Streben sich einzig auf die gegenwärtige Lust, auf den Genuß des Augenblicks zu richten. Wollten wir uns die Erreichung eines möglichst dauernden lustvollen Zustandes zum Ziele setzen, so müßten wir zu diesem Zwecke vielleicht auf manchen augenblicklichen Genuß verzichten, ja vielleicht manches Unangenehme in Kauf nehmen, also Unnatürliches erstreben. Bei diesem „naturgemäßen Streben" nach augenblicklichem Genuß aber ist jede Art der Lust mit jeder anderen gleichwertig, mag sie entspringen woher sie will; „gut" ist schlechthin alles, was Lust und Genuß zu schaffen fähig ist.

Es ist leicht ersichtlich, wohin diese Lehre, in ihre äußersten Konsequenzen verfolgt, führen muß: wenn tatsächlich nur das augenblickliche Begehren über unser Handeln entscheidet, dann hört jede Möglichkeit einer konsequenten Lebensgestaltung und mehr noch alle Bedingungen eines erträglichen Zusammenlebens auf; dann kehrt der Mensch auf den Standpunkt der jedem Triebe unterworfenen Tiere zurück. Darum ist die hedonistische Lehre schon im Altertum eine „Ethik der Schweine" gescholten worden. Die letzten notwendigen Konsequenzen dieser Genußlehre werden nun freilich von ihrem Begründer nicht gezogen, denn er bringt eine Voraussetzung, die auf völlig anderem Boden erwachsen ist, dabei in Anschlag. Er setzt voraus, daß der Weise bei der Auswahl der Genüsse sich von seiner Einsicht leiten lassen, und daß diese ihn vor Unmäßigkeit und Zügellosigkeit bewahren werde; daß er darum auch im Genuß frei und unabhängig bleiben werde. Was aber, so müssen wir fragen,.soll uns zu Einsicht und Mäßigkeit verpflichten, wenn allein der „natürliche Trieb", das augenblickliche Begehren, über unser Handeln zu entscheiden hat? Wir würden ja, um der Mäßigkeit willen, augenblicklichen Verzicht auf uns nehmen, also „Unnatürliches", Unlustvolles erstreben müssen. — So sind die Gedanken, mit denen der Philosoph den letzten herabziehenden Konsequenzen seiner Lehre zu begegnen gedenkt, seiner eigenen Theorie im Grunde völlig fremd, ja durch sie selbst bereits im voraus widerlegt und als unnatürlich verworfen worden. Nur seine eigene sittlich-reine Persönlichkeit hat ihn gegen diese letzten Konsequenzen Widerspruch erheben lassen: es ist ihm selbst bewußt gewesen, daß sie die Möglichkeit jedes planvollen Wollens, jeder Sittlichkeit im Keim ersticken müssen. Aber auf dem Boden seiner Lehre, die den Genuß des Augenblickes als das allein Erstrebenswerte darstellt, hat er keine Mittel, diesen Konsequenzen zu entgehen.

Wie steht es aber — abgesehen von diesen letzten Folgerungen der Lustlehre — mit ihrem Grundgedanken? Stimmt zunächst ihre psychologische Voraussetzung? Geht das natürliche Streben des Menschen tatsächlich, wie sie annimmt, auf „Lust"?

Die ersten animalischen Triebe jedes Lebewesens sind auf die Erhaltung des Lebens, auf Ernährung, nicht aber auf die damit verbundene Lustempfindung gerichtet. Außer dem Ernährungstriebe aber können wir bei der Entwickelung des menschlichen Kindes sehr bald eine Mannigfaltigkeit anderer körperlich oder

geistig bedingter Triebe beobachten: so den Trieb nach Bewegung, nach Betätigung aller Organe, das Verlangen nach Licht und allerlei Reizen und umgekehrt das Bedürfnis nach schließlichem Aufhören der Reize, nach ausgleichender Ruhe: kurz eine Fülle von mannigfachen Regungen, die, jede für sich, ein spezifisches Verlangen nach einer ebenso spezifischen Reaktion darstellen. Nur eine ganz summarische und unkundige Psychologie aber kann alle diese Regungen als „Streben nach Lust und Fliehen der Unlust" bezeichnen. Nicht auf Lust, sondern auf ein sachliches Ziel, auf eine bestimmte Reaktion ist jedes Streben gerichtet. So haben wir also bereits den Ausgangspunkt der Lehre zu bestreiten, die in ihren weiteren Konsequenzen die Möglichkeit jedes zweckvollen Wollens und somit die Möglichkeit ihrer selbst, als ethisches Prinzip, aufhebt.

Treffender als in dieser „Lustlehre" ist das Wesen des menschlichen Strebens in der ihr verwandten Ethik Epikurs[1]) gefaßt. Er bezeichnet als Ziel all unseres Strebens: „Glückseligkeit (εὐδαιμονία); seither sind darum alle auf Glückseligkeit abzielenden ethischen Gedankengängen kurzweg als „eudämonistische" bezeichnet worden. Aber Epikur sieht die Glückseligkeit nicht im augenblicklichen Genuß, sondern in einem Gesamtzustand des Gemütes: in der Schmerzlosigkeit, in der wunschlosen Ruhe, dem Frieden der Seele. Der Weg, auf dem wir diesen Zustand erreichen, ist zwar: die Befriedigung des quälenden Begehrens, aber, da Genußsucht Leid im Gefolge hat, erfordert er zugleich die Einschränkung unserer Bedürfnisse auf das Notwendigste: so werden Genügsamkeit und Selbstbeherrschung zu Tugenden, die um unserer Glückseligkeit willen von uns zu fordern sind.

Schlimmer jedoch als körperliche Leiden, und störender für die Glückseligkeit sind seelische Qualen: wie Furcht, Erregung und Leidenschaft. Darum gilt es, einsichtig und vorurteilslos den Dingen auf den Grund zu sehen und sich dadurch die Ruhe der Seele zu erwerben; darum gilt es ferner, durch Vernunft das Schicksal möglichst zu meistern und das Leben erträglich und genußreich zu gestalten, aber auch auf alle nur dem Vorurteil entstammenden, eingebildeten Wünsche und Leidenschaften (wie Ehre, Herrschsucht usw.) zu verzichten. So wird im System Epikurs das glückselige Leben, das höchste Gut, auf das all unser Streben gerichtet

---

1) Er lebte um das Jahr 300 v. Chr. in Athen.

sein soll, im einzelnen tatsächlich nach ganz anderen als bloßen Lustmaßstäben bestimmt: nur der Weise, der die seelische Lust über die körperliche stellt, der Freie, der sich denkend von allen Vorurteilen, ebenso wie von der Herrschaft der Begierden befreit hat, der Gerechte und Wohlwollende, der auch die Ansprüche der anderen achtet, ist fähig, die von Epikur gemeinte „Glückseligkeit" zu erwerben. So nimmt er in diesen obersten Begriff der Sittlichkeit also eine ganze Reihe von Tugenden auf; sie alle aber sind nur Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes, des glückseligen Lebens; eine um ihrer selbst willen verpflichtende Tugend wird dagegen ausdrücklich als sinnloser, leerer Begriff auch von Epikur abgelehnt. Wie steht es nun mit der inneren Konsequenz dieser „Glückseligkeits-Lehre?"

Die Rücksicht auf das eigene Wohlergehen also soll überall das oberste und im Grunde einzige Ziel alles Strebens bleiben. Ist dem so, dann erhebt sich jedoch die Frage: wie kann unser Handeln zugleich an alle die Tugenden, die Epikur fordert, gebunden sein? Verläßt die Glückseligkeitslehre nicht mit den Forderungen der Mäßigkeit, der Beherrschung, der Einsicht und Rücksichtnahme ihren eigenen Boden? Alle diese Regungen könnten sicher wohl in einzelnen Fällen, wenn sie zufällig dem Geschmack und Bedürfnis des einzelnen entsprechen, als Mittel zum persönlichen Wohlergehen in Betracht kommen. Niemals aber können sie allgemeinverbindlich sein auf dem Boden einer Lehre, der sie — der Voraussetzung nach — stets fremd bleiben, weil die Rücksicht auf die eigene Glückseligkeit der einzige zwingende Gesichtspunkt sein soll.

Ja im Grunde schließt auch die verfeinerte Glückseligkeitslehre Epikurs überhaupt jeden Versuch, allgemein gültige Regeln und Normen für das menschliche Handeln aufzustellen, von vornherein aus. Gibt er doch zu, daß Lust (im Sinne von Genuß) „Anfang und Ende der Glückseligkeit sei", und daß über das, was Lust bereite, nur die Empfindung entscheiden könne. So bleibt es nach seiner eigenen Lehre ein Widerspruch in sich selbst, wenn man über das, woraus einem anderen Glückseligkeit erwachsen soll, irgendwelche Bestimmungen trifft. Damit aber fällt auch für Epikur die Möglichkeit, aus dem obersten Moralprinzip, der Glückseligkeit, irgendwelche Tugenden und Handlungsweisen als allgemein verbindlich abzuleiten, und so ist der Glückseligkeitsgedanke auch in dieser Form als ungeeignet zur Begründung einer Sittenlehre erwiesen. Die hoch stehenden sittlichen Forde-

rungen, die Epikur tatsächlich aufstellt, aber stammen nicht aus der Konsequenz seines Systems, sondern aus seinem eigenen persönlichen sittlichen Empfinden; zu seinem System und dessen Ausgangspunkt aber stehen sie, wie jeder Versuch, allgemein verbindliche sittliche Forderungen darauf zu gründen, im Widerspruch.

Dennoch ist der Gedanke, daß die höchste Sittlichkeit mit höchster Glückseligkeit zusammenfallen müsse, in der Geistesgeschichte der Menschheit immer von neuem und immer wieder in veränderter Form aufgetreten. Nachdem die christliche Kirche den Sieg über die alternde antike Kultur davongetragen, tritt zunächst das Interesse für eigentlich ethische Probleme zurück vor den brennenden religiösen und dogmatischen Fragen. Oder sie werden gelöst in engster innerer Anlehnung an die Glaubenslehren der Kirche, außerhalb deren es kein Heil, keine sittliche Erstarkung und Vollendung geben darf. Erst durch die Reformation und die endlosen geistigen und weltlichen Kämpfe, in denen die von den Reformatoren geforderte Geistesfreiheit sich durchsetzte, gelang es allmählich, das Denken der Menschen wieder aus dem Banne der Kirchenherrschaft zu befreien. Im Zusammenhange damit sehen wir etwa ums Jahr 1600 zuerst in Frankreich und England — anfangs vorsichtig tastend, ja oft verschleiert — die ersten Spuren eines selbständigen *ethischen* Denkens entstehen. Zum erstenmal seit der Antike wird hier wieder der Versuch gemacht, die Frage nach Ziel und Maßstab des sittlichen Handelns voraussetzungslos, aus sich sich heraus, zu beantworten. Auch jetzt finden wir unter den Antworten auf diese neu erhobenen Fragen die Rücksicht auf Lust und Glückseligkeit vielfach an erster Stelle; nur ausnahmsweise aber ist es lediglich die Rücksicht auf das *eigene* Wohl, die als Triebfeder des menschlichen Handelns anerkannt und als sittlich gebilligt wird. Zumeist sehen wir vielmehr das sittliche Ideal von jetzt an ganz wesentlich mitbestimmt durch die Rücksicht auf das Wohl der *anderen*, der *Gesamtheit*. Diese Anerkennung sozialer, auf das Gesamtwohl gerichtete Triebe, als wesentlichster Quelle der Sittlichkeit, unterscheidet die neuen eudämonistischen Systeme charakteristisch von den antiken, die wir kennen lernten; nur von vereinzelten Denkern wird der Versuch einer unverfälschten Erneuerung der Lehren Epikurs gemacht.

So hat der sittliche Grundgedanke des Christentums, die Forderung der Menschenliebe, offenbar auch solche Gedankengänge befruchtet, die den eigentlich kirchlichen Lehren bewußt fern-

stehen, und die bestrebt sind, dem sittlichen Leben eine neue, von den religiösen Kämpfen unabhängige Grundlage zu schaffen.

Von diesen neueren Vertretern der Glückseligkeitslehre kommt auch für uns Deutsche vor allem ein englischer Philosoph: A. A. Cooper, Graf von Shaftesbury (1671—1713) in Betracht; denn seine Gedanken haben auf die deutschen Klassiker, vor allem auf die Entwickelung Schillers und Herders, den tiefsten Einfluß geübt. Shaftesbury sieht im menschlichen Streben zwei Arten „natürlicher Triebe" zum Ausdruck kommen: selbstsüchtige, auf das eigene Wohl — und „gesellige", auf das Wohl der anderen gerichtete. Unser Handeln ist sittlich, wenn es uns gelingt, Harmonie zwischen diesen entgegengesetzten Regungen herzustellen. Denn die Tugend ist „der Schönheit verwandt", und das Ethische ist nur eine andere Seite des Ästhetischen. Wie die Schönheit und mit ihr der tiefste Sinn des Universums in Harmonie und Gleichmaß besteht, so muß auch die Tugend, das Ziel unseres Handelns, in der Harmonie unserer Triebe zum Ausdruck kommen. Nun aber erhebt sich die Frage: besitzen wir einen Maßstab, der uns unfehlbar darüber Auskunft gibt, welches Handeln sittlich-harmonisch ist? Shaftesbury versucht diese Frage zu beantworten, nicht indem er auf eine außerhalb unseres Wesens liegende Norm, oder unmittelbar auf den Erfolg unseres Handelns hinweist; er glaubt das Kriterium des Guten vielmehr in einem seelischen Faktor erblicken zu dürfen, den er für einen allgemeinen, unbestreitbaren Besitz der Menschen hält. Jeder Mensch — so lehrt er — besitzt einen angeborenen moralischen Instinkt, einen „moral sense", einen sittlichen Geschmack, der ihm nicht nur über das, was gut und böse ist, unzweifelhafte Auskunft gibt, der ihn auch zu sittlichem Handeln antreibt. Die psychologische Ergründung dieses „moral sense" hat längere Zeit im Mittelpunkt der ethischen Untersuchungen in England gestanden; es sind daraus fruchtbare Anregungen erwachsen, wenn es auch natürlich nicht gelungen ist, einen solchen eigentlichen „moralischen Sinn" als tatsächlich wirksam aufzuweisen. Ja es gelingt Shaftesbury nicht einmal, aus diesem angenommenen „sittlichen Triebe" nun bestimmte sittliche Wertschätzungen wirklich als notwendig abzuleiten; er setzt schließlich einfach dogmatisch fest, daß die als sittlich gebilligte „Harmonie" unserer Triebe dann erfüllt sei, wenn die sozialen Neigungen die selbstsüchtigen überwiegen; daß „ein Individuum darum tugendhaft" ist, wenn „alle seine Neigungen und Affekte,

seine gesamte Denk- und Sinnesart dem Wohle seiner Gattung .... gemäß und förderlich sind".[1]) Nun hatte er ferner angenommen, daß dieses sittliche Handeln aus unserem innersten Triebe stammt, und daß es somit das dem Menschen natürliche Tun darstellt; darum darf er auch folgern, daß mit der höchsten Sittlichkeit zugleich die höchste innere Befriedigung, ja die eigentliche Glückseligkeit verbunden ist. So gelangt Shaftesbury, freilich mehr durch seine eigene enthusiastische Überzeugtheit, als durch zwingendes logisches Schließen, zu einer Gleichsetzung von Tugend und Glückseligkeit. Ist es zunächst das Moment des rein inneren Lohnes der Tugend, die Befriedigung des guten Gewissens, die der Philosoph meint, so verschiebt sich ihm dieser Gedanke mehr und mehr dahin, daß wir die Tugend auch um unserer eigenen Glückseligkeit willen zu erstreben haben. „In irgend etwas Böses oder Unsittliches zu billigen," so lehrt er, „ist gegen unser Interesse und führt zu den größten Übeln;" alles sittliche Wollen und Handeln aber führt, „als Beförderung unseres Interesses, zu der größten, solidesten Glückseligkeit und Freude". So gewinnt das System Shaftesburys mehr und mehr den Charakter eines eigentlichen Eudämonismus, in dem die eigene Glückseligkeit der höchste eigentliche Zweck alles Handelns ist. Darum haben aber alle anderen sittlichen Forderungen, wenn sie zufällig nicht mit dem eigenen Wohle des Handelnden zusammenfallen, auch in diesem System im Grunde kein Heimatsrecht. — Nun würde Shaftesbury freilich erwidern, daß die Sittlichkeit allein ja das Glück des Menschen ausmache, daß die von unserem eigenen Glücksbedürfnis und die von der Ethik geforderten Pflichten und Interessen darum nicht miteinander streiten können.

Gewiß mag diese Behauptung für einzelne, hervorragend sittlich angelegte Persönlichkeiten Recht haben; niemals aber ist allgemeingültig zu behaupten oder gar zu beweisen, daß menschliches Glück nur in Sittlichkeit bestehen könne. So ist es auch diesem Denker tatsächlich nicht gelungen, das eigene Glück des Handelnden als Grundlage und Maßstab allgemein-verbindlicher sittlicher Forderungen darzustellen. Dennoch enthalten seine Schriften, dank der vornehmen, sittlich-reinen Gesinnung und des ethischen Enthusiasmus ihres Autors, sowie kraft ihrer künstlerischen

---

1) Vgl. Shaftesbury, „An Enquiry concerning Virtue and Merit." II. Buch, I. Teil. 1.

Darstellungsform, die fruchtbarsten ethischen Anregungen. So ist ihre tiefe Wirkung auf den jungen Schiller, die wir namentlich in den „Briefen des Julius an Raphael" erkennen, zu verstehen. Aber Shaftesburys Gedanken sind auch für die gesamte englische und deutsche Aufklärung [1]) maßgebend gewesen; aber die sittliche Vornehmheit, die jene auszeichnet, verlor sich jedoch mehr und mehr in platte Nützlichkeitsmoral.

Die gesamte Glückseligkeitslehre der Aufklärung erfuhr eine „zermalmende Kritik" durch den größten Reformator der Sittenlehre, den Neubegründer des deutschen Idealismus, durch *Kant*. Wir werden die Grundgedanken seiner Ethik in anderem Zusammenhange kennen lernen.

Zunächst müssen wir untersuchen, ob denn der so naheliegende Gedanke, daß unser Handeln auf Lust und eigene Befriedigung angelegt ist und daß wir darum in der Anpassung unseres Handelns an diesen Zweck den Maßstab der Sittlichkeit besitzen, tatsächlich in jeder Form unhaltbar ist. Wir haben zu diesem Zwecke einer Ausprägung des Eudämonismus zu gedenken, die alle anderen an Bedeutung für unser modernes Leben überragt, weil sie die Forderungen des Tages, die *sozialen*, weitgehend berücksichtigt, ja auf ihnen fußt. Dieses moderne Wohlfahrtsprinzip, das man nicht eben glücklich „Utilitarismus", Nützlichkeitslehre, zu nennen pflegt, ist gleichfalls von *England* ausgegangen, dem Lande, aus dem oft in der Geistesgeschichte der Anstoß entsprang, zur *Erfahrung*, zu den *Forderungen des praktischen Lebens* zurückzukehren. Seine Vertreter sind von der Überzeugung durchdrungen, daß eine Reform der Ethik nicht in erster Linie vom Gesichtspunkt des Individuums ausgehen dürfe, sondern daß die immer schwieriger und verwickelter werdenden sozialen Verhältnisse eine ethische Behandlung der Probleme des *gesellschaftlichen Zusammenlebens* erheischen. Der so entstehende „*Utilitarismus*" charakterisiert sich selbst als: „ethische Theorie, nach der dasjenige Handeln unter irgendwelchen gegebenen Umständen objektiv richtig ist, welches das größte Glück überhaupt erzeugen wird, wenn man nämlich in Betracht zieht alle, deren Glückseligkeit von dem Handeln berührt wird". Und zwar wird bei sonst gleichen Umständen absolute Unparteilichkeit gefordert: „Jeder gilt für 1, und keiner mehr als 1."

---

1) Vgl. unten Kap. 5.

Hatte man auch bisher häufig das Glück der Gesamtheit als sittliches Ziel des Handelns aufgestellt, so wird es hier zum Maßstab der einzelnen Handlungen. Darum galt es nun, die Bewertung der einzelnen Handlungen nach dem Maße der daraus resultierenden Lust, also nach ihrem sozialen Werte, genau durchzuführen. Deshalb versucht der Begründer des englischen Utilitarismus, Jeremias Bentham (ein Zeitgenosse Goethes), eine Vergleichung und Abwägung der verschiedenen Gattungen der Lust und Unlust, deren die Menschen fähig sind, sowie der Erlebnisse und Einflüsse, von denen sie abhängig sind, anzustellen. Dabei aber geht er, genau wie die alten Hedonisten, von der unbewiesenen Voraussetzung aus, daß jeder Mensch im Wollen und Handeln nur seine eigene Lust suche, daß auch die scheinbar selbstlosesten Handlungen im Grunde nur diesem Antriebe entspringen. So gestaltet sich das Bild des Menschen, das er in dem „Verzeichnis der Triebfedern des menschlichen Herzens" entwirft, außerordentlich einfach; denn die einzigen Regungen, die er in Betracht zieht, sind Selbstliebe und die daraus entspringenden Gefühle der Liebe oder des Hasses gegen andere. Jede Gattung der Lust, sinnliche oder geistige, aber gilt ihm gleichviel; nur Unterschiede der Quantität, keine Differenzen der Qualität des Vergnügens bleiben gültig. Jedes Moment der Selbstlosigkeit oder des Ehrgefühls, der sittlichen Billigung, der Würde oder irgendeiner nicht auf die Folgen abzielenden Wertschätzung unseres Handelns fehlt in dieser Psychologie, die am schlagendsten durch die Lebensführung ihres Vertreters widerlegt wird. Hat er doch sein ganzes Leben in den Dienst einer selbstlosen, aufopfernden Tätigkeit zum Wohle der Menschheit gestellt, indem er die englische Gesetzgebung von Grund aus reformierte. In diesem seinem praktischen Werke, in dem er das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt auf einem für das menschliche Wohlergehen grundlegenden Gebiete tatsächlich wirksam machte, nicht in der Theorie, liegt Benthams großes Verdienst und seine Bedeutung.

Seine Theorie ist von seinen Schülern und Anhängern umgebildet worden; denn sie erkannten den unüberbrückbaren Widerspruch, der darin obwaltet, daß das höchste Gut das Glück aller sein soll, während der Mensch seiner Natur nach nur seine eigene Glückseligkeit solle suchen können. Wie sind diese widerstrebenden Tatsachen miteinander zu vereinen? Wie kann die Rücksicht auf allgemeine Wohlfahrt jemals ein Motiv für einen Menschen wer-

den, der nur egoistischer Regungen fähig ist? So sehen wir in Benthams System die Unmöglichkeit, einzig von der Grundlage des Luststrebens aus zu sozialen Forderungen zu gelangen, deutlich dargetan. Es fragt sich, ob diese Unmöglichkeit in der Sache, oder nur in der gerade hier obwaltenden Gedankenführung liegt. Wir müssen, da diese Gedanken für die gesamte soziale Fragestellung wesentlich sind, näher auf den Utilitarismus eingehen.

Der größte Erbe der Ideen Benthams ist der englische Philosoph und Nationalökonom John Stuart Mill († 1871). In seinem System besitzen wir einen ausgezeichneten Prüfstein für die allgemeine Tauglichkeit jedes Glückseligkeitsgedankens zur Grundlegung der Ethik. Sein Ausgangspunkt ist dem Benthams verwandt. „Die Lehre, welche als Grundlage der Moral das Prinzip der Nützlichkeit oder der größten Glückseligkeit annimmt, hält dafür, daß Handlungen in dem Grade recht sind, als sie auf Forderung der Glückseligkeit abzielen, und unrecht, sofern sie das Gegenteil bezwecken.“ [1]) „Glückseligkeit ist = Vergnügen + Abwesenheit von Leid, Unglückseligkeit = Leid + Abwesenheit des Vergnügens.“ Aber nicht jedes Vergnügen soll Gegenstand unseres Strebens sein; wir haben einen Wertunterschied in den Arten der Lust anzuerkennen. Denn „menschliche Wesen besitzen Fähigkeiten, welche über tierische Gelüste hinausgehen, und sind sie sich derselben erst einmal bewußt geworden, so vermögen sie die Glückseligkeit in nichts mehr zu erblicken, was nicht ihre volle Befriedigung enthält“. Der Wert eines Vergnügens kann nur durch Erfahrung bestimmt werden; diese aber erweist, daß „urteilsfähige Menschen“ vor allen sinnlichen Vergnügen den geistigen den Vorzug geben, „die ihre höheren Fähigkeiten in Anspruch nehmen“. Es liegt in dem Gefühl menschlicher Würde, das allen Höherstehenden eignet, begründet, daß wir niemals hinabsteigen mögen, selbst wenn wir wüßten, daß wir auf tieferer Stufe glücklicher wären; daß nichts, was unserer Würde widerstrebt, uns dauernd befriedigen kann.

So setzt Mill also im Gegensatz zu Bentham eine Wertabstufung unter den verschiedenen möglichen Vergnügungen voraus. Woher aber, so müssen wir fragen, nimmt er den Maßstab für eine solche Bewertung, wenn er andererseits davon ausgeht, daß das Gute, das Rechte lediglich durch das Vergnügen, das es

1) Vgl. Mills grundlegende Arbeit: „Utilitarianism“.

bereitet, gekennzeichnet ist? Nehmen wir nicht jetzt doch noch einen anderen Maßstab als gültig an, dann verstrickt sich die Gedankenführung in einen logischen Zirkel. Mill weist nun auf die (immerhin zweifelhafte) Erfahrung hin, daß die meisten Menschen, jede Gattung Lust kennend, die geistige als die höhere beurteilen und wählen. Was aber, so muß man erwidern, verpflichtet den einzelnen, sich dieser Erfahrung, diesem Beispiel der meisten, zu fügen? Kann doch über das, was jedem Vergnügen bereitet, nur er selbst entscheiden!

„Die menschliche Würde", so erwidert der Philosoph, „verlangt, daß wir die höhere Lust vor der niederen bevorzugen." Aber selbst diese „Würde" muß für denjenigen, der die entsprechenden Gefühle nicht hegt, unverbindlich bleiben, solange als Norm unseres Handelns allein die Lust aufgestellt wird.

Schon hier wird demnach deutlich, daß Mill in der Glückseligkeit, die er als Ziel und Maßstab des menschlichen Handelns allein hinzustellen meint, zugleich die Ausbildung unserer höchsten Fähigkeiten, und somit die Vervollkommnung des einzelnen und der Gattung enthalten denkt. Ja er hält das Streben nach höchster erreichbarer Vollkommenheit nicht für eine dem Menschen ursprünglich fremde Aufgabe, sondern für eine Regung, die ihm ebenso ursprünglich eigen und natürlich ist wie das Streben nach Glückseligkeit. Wir erkennen in dieser Auffassung die starke Beeinflussung, die Mill von den zeitgenössischen entwickelungsgeschichtlichen Gedanken erfahren hat. Aber er hat mit dieser Zielbestimmung den ursprünglichen Ausgangspunkt, die Gleichsetzung von Recht = Lustbringend, bereits verlassen, denn es ist psychologisch falsch, daß für jedermann das Streben nach Lust und Glück mit dem Streben nach Vervollkommnung identisch wäre, und daß das sich selbst überlassene menschliche Empfinden unbedingt die höhere Lust vor der niederen erwählte. Ja, es ist schon falsch, von einem Ausgangspunkt wie dem Mills, aus irgendeine qualitative Differenzierung der Lust als allgemein verbindlich hinstellen zu wollen.

Viel Höheres aber als die Sorge um die eigene Vollkommenheit fordert Mill von uns, und viel weiter entfernt er sich damit von dem Boden, in dem er zu wurzeln glaubt. Wir dürfen uns — so lauten seine Gedanken — unter der Glückseligkeit nicht ein Leben des überschwenglichen Vergnügens vorstellen, sondern nur Momente desselben in einem tätigen, auch nicht von Leiden freiem

Leben, „in dem es Grundbedingung ist, vom Leben nicht mehr zu erwarten, als es zu bieten vermag". Somit ist weise Beschränkung und Genügsamkeit eine notwendige Bedingung unserer Zufriedenheit. Eine nie versiegende Quelle der Befriedigung aber erkennt er in der Möglichkeit geistiger Ausbildung, vor allem in der tätigen Anteilnahme am Geschick der anderen Menschen, in der sozialen Arbeit. Ja es ist, nach seinem Urteil, solange eine solche Fülle von Unzulänglichkeit und Übeln in der Welt herrscht, Pflicht für einen jeden, in selbstloser Arbeit dagegen zu kämpfen und es ist höchste Tugend, eigenen Lebensgenuß dem Wohle der anderen zu opfern.

Denn „die Glückseligkeit, welche für den utilitarischen Moralisten den sittlichen Maßstab abgibt, ist nicht des Handelnden eigene Glückseligkeit, sondern die aller Beteiligten".[1]) Um zwischen den dadurch bedingten verschiedenen Ansprüchen zu entscheiden, bedarf es für den einzelnen völliger Unparteilichkeit und Selbstlosigkeit. Darum erblickt Mill auch in der Lehre Jesu von Nazareth: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" den Ausdruck seines eigenen sittlichen Ideals. Darum hat die Erziehung der Jugend die Gesinnung der Menschen so zu beeinflussen, daß sie in einem solchen Verhalten die tiefste Befriedigung empfinden. Ja Mill sieht den Fortschritt des Menschengeschlechtes, an den er glaubt, in der Richtung begriffen, daß das „Gefühl der Einheit mit unseren Mitmenschen so stark werde, daß das Streben nach fremder, nach allgemeiner Glückseligkeit uns schließlich so natürlich ist, wie das Verlangen nach der eigenen".

Wir müssen — angesichts dieser hoch gestimmten ethischen Forderungen — in der Tat mit Mill selbst sagen: „Welche schönere und erhabenere Entwickelung der menschlichen Natur, welche edleren Triebfedern des Handelns kann ein System fordern als die hier anerkannten?" Aber wir müssen auch weiter fragen: ist diese einwandfrei hochstehende Ethik tatsächlich noch, was sie zu sein glaubt, Utilitarismus im Sinne der Glückseligkeitslehre? Gewiß sie setzt voraus, daß die Aufopferung, ja daß alle Tugend schließlich nicht „an und für sich ein Gut sei", sondern nur, sofern sie in irgendeiner Weise den Interessen der Menschheit dient. Das aber wird jede Ethik zugeben müssen, die sich über die letzten Ziele und Zwecke des Menschenlebens überhaupt Rechenschaft gibt, — oder

1) Vgl. „Utilitarianism". Kap. II.

die vielmehr aus einem obersten Zwecke des Menschenlebens die sittlichen Werte und Güter ableitet. Hat doch selbst den Märtyrern der Religionsgeschichte Opfer und Leiden nicht an sich selbst, sondern wegen der ewigen Werte, die sie damit zu erringen hofften, als Gut gegolten. So ist also der Gedanke, daß auch die Tugend von einem obersten Zwecke, einem praktischen höchsten Gut, ihren Wert empfängt, nichts, was eine Weltauffassung zum Utilitarismus, zur Nützlichkeitslehre, stempelte. Gekennzeichnet will der Utilitarismus dagegen dadurch sein, daß dieser oberste Zweck in der Glückseligkeit bestehen soll. Und es fragt sich für uns, ob Mill dieser Zweckbestimmung treu bleibt; ob alle die sittlich hochstehenden Anforderungen seiner Ethik tatsächlich unter diesen letzten Zweck zu fassen sind. Ist es der Fall, dann können wir seiner Begründung der Sittenlehre in der Tat zustimmen.

Nun haben wir aber im Gegenteil gesehen, wie in Mills Lehren zu dem utilitaristischen Ausgangspunkt nach und nach eine Fülle anderer, gleich grundlegender Voraussetzungen und Forderungen treten: so die Wahrung der Menschenwürde, das Streben nach höchster Vervollkommnung und Weisheit, das Gebot der Menschenliebe, ja der Selbstlosigkeit bis zur Aufopferung. Alle diese Regungen werden in Mills Ethik schließlich als ebenso ursprüngliche Antriebe des menschlichen Willens vorausgesetzt, wie das Streben nach Glückseligkeit, aus dem jede andere Tugend erst entspringen sollte.

Darum muß der Philosoph schließlich selbst zugestehen, daß seine ethischen Forderungen auf der jetzigen Stufe des Menschentums nicht ohne weiteres aus dessen Glücksstreben hervorgehen, und er muß suchen, sie tiefer in der Menschennatur begründet zu finden. Alle Menschen besitzen, so führt er aus, in ihrem Inneren „einen Antrieb zur Pflicht, eine stärkere oder schwächere Beunruhigung, die die Pflichtverletzung begleitet und in richtig ausgebildeten moralischen Naturen sich bis zum Zurückschaudern vor derselben, wie vor etwas Unmöglichem steigert.“ Gewissensregungen also sind es, die die Pflichterfüllung auch nach Mills Auffassung gebieten. Wollte er nun seinen Utilitarismus wahren und zugleich alle seine sittlichen Forderungen, die wir kennen lernten, darauf gründen, so hätte er jetzt die Pflicht, zu beweisen, daß der Glückseligkeitstrieb jeden Menschen tatsächlich mit Notwendigkeit dahin führt, jene Forderungen als Gewissensregungen in sich zu erleben. Er müßte dartun, daß das Gewissen ihre Erfüllung for-

dert und billigt und ihre Nichterfüllung mißbilligt; und er müßte die Notwendigkeit dieser Forderungen ableiten aus dem Glückseligkeitstrieb, der die Quelle und der Antrieb aller moralischen Regungen, der Maßstab für Gut und Böse, sein soll.

Gelänge diese Beweisführung, dann wäre in der Tat die Tauglichkeit des Glückseligkeitsgedankens zur Grundlegung der Ethik erwiesen. Aber Mill versucht eine solche Ableitung nicht, und sie würde ihm auch nimmermehr gelingen. Denn das Streben nach eigener Glückseligkeit einerseits, nach Aufopferung und Menschenliebe andererseits verhalten sich nicht zueinander wie Voraussetzung und Folge; das eine ist darum nicht aus dem anderen zu erschließen. So bleibt der letzte Grund, in dem Mill seine sittlichen Forderungen verankert, das Gewissen. Dieses aber besteht für ihn in einem „subjektiven Gefühl in unserem Geiste". Die letzte Quelle des sittlichen Handelns ist also für Mill ein „subjektives Gefühl"; darum sieht er sich zuletzt genötigt, zuzugeben, daß diese letzte Sanktion der Moral schließlich „keine bindende Kraft habe für diejenigen, welche die Gefühle nicht besitzen, an die sie appelliert".

Dieses Zugeständnis Mills beweist nun in vollem Umfange, daß eine solche rein gefühlsmäßige, im Glückseligkeits- oder ähnlichen Trieben wurzelnde Begründung der Moral, wie Stuart Mill und wie alle Eudämonisten sie versuchen, tatsächlich nicht genügt. Denn ein Moralprinzip muß für alle gültig sein; es ist darum als allgemein-einleuchtend zu erweisen.

Ein Gefühl aber, das werden wir noch zu zeigen haben, kann niemals allgemein-überzeugend sein, sofern es nicht von einer allgemein-einleuchtenden Vernunfteinsicht gestützt und legitimiert wird.

Eine solche allgemein-einleuchtende, für sich überzeugende Vernunft-Einsicht werden wir als Grundlage des Sittengesetzes zu suchen haben.

Viertes Kapitel.

Das Sittlich-Gute bei Sokrates und Plato.

Wir haben nun also die Aufgabe, an Stelle der triebhaft-bedingten Grundlegung der Sittenlehre, die wir ihrem Wesen nach als undurchführbar erkannten, eine in unserem Denken ge-

gründete, allgemein-einleuchtende zu suchen. Wir wählen dabei wiederum am zweckmäßigsten den Weg über die Geschichte der Ethik; dürfen wir doch hoffen, lebendigste Anregung für unser eigenes Denken zu gewinnen, wenn wir uns in die Gedanken der geistig Großen vertiefen. Die Erkenntnis, daß nur das in klarer Vernunft-Einsicht Erfaßte allgemein einleuchten, und daß darum auch das Sittengesetz seine Verbindlichkeit nur auf diesem Boden gewinnen könne, ist bereits in der Blütezeit der antiken Philosophie in vollem Umfange vorhanden. Es ist das unsterbliche Verdienst des Sokrates und Plato, daß sie im Gegensatz zur Überzeugungslosigkeit ihrer Zeit diese Einsicht gegründet und ihre in den Tiefen der Menschennatur liegenden Wurzeln aufgedeckt haben.

Wir hatten bereits darauf hinzuweisen[1]), wie die Kritik der Sophisten, der öffentlichen Lehrer, die im 5. Jahrh. v. Chr. das geistige Leben Athens beherrschten, die überlieferten sittlichen und religiösen Vorstellungen zersetzte, ohne daß diese Halbwisser auch nur versuchten, neue, gültige Werte an die Stelle der überwundenen zu setzen. So begann man, die eigene Willkür zum Maßstab des Handelns zu machen und mit Hilfe sophistischer Begriffsverdrehung alles zu verneinen, was jedem im Augenblick ungelegen, und zu bejahen, was ihm gelegen war. So drohte die Auflösung von Zucht und Ordnung als Folge der allgemeinen Überzeugungslosigkeit, die keine Beweise, sondern nur Überredung für möglich hielt, und die in weiten Kreisen des Volkes gedankenloses Nachschwatzen und sinnloses Aburteilen gezeitigt hatte. In die Zeit dieser allgemeinen Verwirrung fällt das Auftreten des Sokrates von Athen.[2])

Es ist seine tiefste Überzeugung, daß der Menschengeist, auch nachdem die überlieferten, naiv angenommenen Anschauungen zerstört sind, zu allgemein-einleuchtenden, objektiven Erkenntnissen gelangen müsse. Denn er vertraut, daß in allem Seienden eine vernünftige Ordnung, eine unverbrüchlich gültige Wahrheit sich bekunde, und daß der Mensch durch Besinnen, durch vernünftiges Denken fähig sein müsse, diese Wahrheit zu erkennen. Und er hat es sich zur Lebensaufgabe gemacht, eine solche unverbrüchlich-gültige Vernunfterkenntnis, einen über alles zufällige Mei-

1) Vgl. oben S. 20.
2) Er lebte von 469—399.

nen erhabenen objektiven Maßstab für Wahr und Falsch, für Gut und Böse zu finden. Er zeigt seinen athenischen Mitbürgern darum zunächst, indem er sie durch Fragen in die Enge treibt, die Nichtigkeit und Unhaltbarkeit der zufällig gültigen Tagesmeinungen; er zerstört den Schein des Wissens und die Selbsttäuschung, die die sophistische Halbbildung in ihnen erzeugt hat, und zwingt sie zu dem Bekenntnis, daß sie nichts wissen. Aber bei diesem Skeptizismus bleibt Sokrates nicht stehen; im Wechselgespräch führt er seine Hörer bis zu dem, was sie tatsächlich alle anerkennen müssen; er lehrt sie, jedes Ding von allen Seiten zu betrachten und alle Bedingungen zu erwägen und kritisch zu prüfen; das unter allen Umständen Gültige aber hervorzuheben und zu behalten. So führt er sie in gemeinsamem Suchen dazu, widerspruchslose, das ganze Wesen eines Gegenstandes, einer Eigenschaft oder einer Beziehung ausdrückende Allgemeinbegriffe zu bilden.

In diesen Begriffen liegt für Sokrates der Maßstab und das Mittel zu objektiver Erkenntnis; durch sie gelangt der Mensch zu wahrem Wissen, im Gegensatz zum bloßen Meinen. Die geniale Methode, durch die er im Wechselgespräch, fragend, seine Hörer zur Erarbeitung des begrifflichen Wissens führte, ist die sokratische Induktion.

Auf Grund dieser Methode nun untersucht Sokrates mit seinen Schülern vor allem ethisch-praktische Fragen; Probleme, die das tägliche Leben, das Wollen und Handeln der Menschen betreffen. So sucht er das Wesen der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der weisen Selbstbeherrschung und der Frömmigkeit zu begründen.

Mit der klaren Einsicht, mit dem Wissen um das Wesen der Tugend aber — das ist die dem Sokrates eigentümliche Überzeugung — ist das tugendhafte Handeln unbedingt verbunden. Wissend wird keiner Unrecht tun; alles Unrecht geht vielmehr aus getrübter oder unvollkommener Erkenntnis hervor. Denn der Wille des Menschen wird von seiner Einsicht bestimmt. Haben wir aber durch klares Forschen und Denken einmal erkannt, was in allen Lebenslagen das Zweckmäßigste, Vernünftige ist, haben wir andererseits die Ungereimtheiten, in die ungezügelte Leidenschaft, Feigheit oder Torheit uns verstricken, denkend durchschaut, dann ist es uns unmöglich, uns von ihnen leiten zu lassen. Scheint es auch zuweilen, als ob jemand gegen bessere Einsicht Unrecht tue, so hat er eben diese bessere Einsicht im Grunde doch nicht klar besessen. So besteht für Sokrates das Wesen der Tu-

gend in der richtigen Einsicht in das, was dem Menschen wahrhaft frommt; das aber ist: Rechttun und Guthandeln und die unablässige Arbeit an seiner sittlichen Persönlichkeit.

Sokrates hat kein in sich geschlossenes System der Sittenlehre geschaffen; ja er hat das Wesen des Guten, das wir durch Einsicht erkennen sollen, nicht einmal einwandsfrei definiert. Aber er hat die Unhaltbarkeit der rein subjektiven, triebhaften Maßstäbe von „Gut" und „Böse" gezeigt, und er hat dem auf eigenem selbständigen Denken fußenden sittlichen Wollen neue, unvergängliche Richtlinien gewiesen. Im Gegensatz zu Maßlosigkeit und Willkür, die die nächsten Folgen der Überwindung alter, überlebter Anschauungen waren, hat er „die menschliche Vernunft wieder entdeckt" und in ihr das Maß und die Norm für Wahr und Falsch, Gut und Böse gefunden. Er hat die Menschen gelehrt, denkend ihr Leben und Tun zu durchdringen, und ohne Rücksicht auf Gewohnheit, subjektiven Schein und Begehren, nach vernünftiger Einsicht und allgemein-gültigen Grundsätzen zu wollen und zu handeln. Und er hat diese seine Lehre durch den Tod besiegelt. Wäre es ihm doch ein Leichtes gewesen, sich durch die Flucht der Vollstreckung des ungerechten, von persönlichen Gegnern beeinflußten Urteils zu entziehen. Ja es scheint fast, daß die Obrigkeit diesen Ausweg aus einem bald als übereilt erkannten Verfahren gerne gesehen hätte. Aber er hielt Gehorsam gegen die Gesetze und Ergebung in das Schicksal für größere Güter als das Leben, und Unrecht leiden galt ihm für besser als Unrecht tun. In dieser seiner Lehre und in dem ihr entsprechenden Leben und Sterben des Weisen besteht seine unendliche Bedeutung.

Die von Sokrates geschaffene Grundlegung der Erkenntnislehre und der Ethik hat sein größter Schüler, Plato, zu einem System entwickelt, das für alle Zeiten zu dem kostbarsten Geistesbesitz der Menschheit, zu den reinsten und tiefsten Quellen innerer Erhebung gehören wird. Wir dürfen hier nur die ethischen Gedanken Platos kurz berühren. Auch er sieht, ebenso wie sein Meister, in den durch Denken gewonnenen Begriffen die einzige Quelle wahrer Erkenntnis. Diese Vernunfterkenntnis ist von den unsicheren, schwankenden, für jeden anders gültigen Sinneswahrnehmungen grundsätzlich verschieden. Kann so Verschiedenwertiges, wie Sinneswahrnehmung und Vernunfterkenntnis, aber noch aus derselben Quelle stammen? Das ist offenbar unmöglich.

Nicht auf Sinneseindrücke kann unser Denken, unsere Vernunfterkenntnis zurückgehen; sie muß anderen Ursprungs sein. Wo aber liegt dieser Ursprung? Wie kommen wir z. B. zu dem Begriff des Guten oder des Schönen, oder zu irgendeinem mathematischen Begriff, wie etwa dem des Kreises? Die Sinneswahrnehmung gibt uns ja niemals etwas vollendet Schönes oder Gutes, niemals auch ein vollkommenes mathematisches Gebilde. Vor allem aber gibt uns die Wahrnehmung doch immer nur einzelne, annähernd schöne Gegenstände und sie zeigt uns immer nur einzelne gute Eigenschaften, einzelne Kreise usw. Wie kommen wir aber dann zu jenen von allem Einzelnen und von aller irdischen Beschränktheit absehenden Allgemeinbegriffen? Wir haben — so antwortet Plato — in diesen Begriffen Erinnerungen anzuerkennen, die in unserer Seele aufsteigen: Erinnerungen an Eindrücke, die sie vor ihrem irdischen Dasein empfangen hat, als sie die unvergänglichen Urbilder alles Seins, die Ideen, schaute. Denn die Menschenseele lebt — nach Platos Überzeugung — nicht nur nach dem Tode des Körpers unzerstörbar fort, sie hat auch vor ihrem Eintritt in das irdische Dasein von Ewigkeit her bestanden. Und in jener Zeit haben sich ihr die Begriffe und die Wahrheiten eingeprägt, die sie jetzt dunkel wieder erinnert. Denn in göttlicher Klarheit und vollkommener Ausprägung haben die Seelen einst die Zwecke und Ideen alles Seins, die im Diesseits nur unvollkommen verwirklicht sind, die Ideale, die in dem irdischen Dasein nur trübe Abbilder finden, geschaut; ja der Sinn der Welt selbst ist ihnen in ihrem vorirdischen Dasein in ungetrübter Reinheit geoffenbart worden. Sehen wir nun im jetzigen irdischen Leben etwas annähernd Schönes oder Gutes, nehmen wir irgendwo ein gesetzliches Wirken, eine Folgerichtigkeit oder Übereinstimmung wahr, dann werden jene Erinnerungen wieder lebendig und erzeugen in unserem Geiste das vernünftige, begriffliche Erkennen. Dann regt sich aber zugleich die lebhafte Sehnsucht, dem einst Gewußten wieder nachzuforschen und durch die Schranken des Irdischen hindurch das wahre Sein, den großen Zweckzusammenhang, die Ideen, zu schauen. In diesem uns Menschen innewohnenden Trieb nach höchster Erkenntnis und Weisheit kommt das tiefe Verlangen des Vergänglichen nach dem Unvergänglichen, des Irdischen nach dem Überirdischen, des an Sinnestäuschung Gebundenen nach dem wahren, reinen Sein zum Ausdruck.

In dieser Versenkung in das Überirdische, Göttliche, in der

„Liebe zur Weisheit“ kommt nun zugleich das Streben nach dem Guten zum Ausdruck. Denn das Reich der Ideen, das wir geschaut, nach dem sich die Sehnsucht nun regt, gipfelt in der Idee des Guten. Sie begreift alle Zwecke des Seienden in sich; sie stellt den Sinn der Welt dar, darum fällt sie auch zusammen mit der Idee des Wahren und Schönen. In der Vereinigung dieser drei — des Guten, Wahren und Schönen — dürfen wir das höchste Seiende, das höchste Gut erkennen, das von Plato auch der höchsten Gottheit gleichgesetzt wird. Für eine Seele nun, die im Anschauen einst an diesem Höchsten teilgenommen hat, kann es auch im irdischen Leben nichts Größeres geben, als die Erinnerung daran wieder in sich zu beleben und ihr den stärksten Einfluß auf ihr ganzes Sein zu gewähren. Darum ist es der höchste irdische Lebenszweck, ja es wird für den Weisen das einzige Bestreben sein, sich hienieden in die Erinnerung und die denkende Betrachtung des wahren Seins, des Guten zu versenken und es in der eigenen Lebensgestaltung nach Kräften zu verwirklichen. So ist das Streben nach Gottähnlichkeit das höchste Lebensziel, das größte sittliche Gut für den Weisen. In diesem Streben aber können die Sinne mit ihren Irrtümern und Schranken, die Begierden und Leidenschaften mit ihrer Unruhe und Blindheit uns nur hindern. Darum ist das Streben des Weisen darauf gerichtet, sich von den Schranken der Sinnlichkeit, von der herabziehenden Einwirkung alles Irdischen, von der Herrschaft des Begehrens innerlich zu befreien. Denn die Seele wird durch die Berührung mit dem Körper befleckt und ihrer ewigen Bestimmung entzogen. Hat es einst das größte Unheil für sie bedeutet, daß sie aus ihrem himmlischen Wohnsitz in die Sinnenwelt herabgestoßen wurde, so muß es nun ihre tiefste Sehnsucht sein, durch denkende Versenkung in das Ewige schon hier die Erlösung aus dem Kerker des Leibes und der Sinnenwelt zu erarbeiten.

So treten Überzeugungen und Gedanken, die später in der Religionsgeschichte eine so bedeutende Rolle gespielt haben, bereits in Platons Ethik deutlich hervor. Zum ersten Male begegnet uns hier die Überzeugung, daß Welt- und Menschenleben dem Wesen unserer Seele fremd, ja schädlich seien; wir finden die Hoffnung und den Glauben ausgesprochen, daß der Mensch in einem künftigen Dasein Erlösung von den Schranken der Sinnlichkeit und des Irdischen finden werde, und wir vernehmen die Mahnung, durch Abkehr von der Welt und Überwindung der körperlich bedingten

Regungen schon hier die Erlösung in eigener innerer Arbeit anzubahnen.

Aber Platon ist sich wohl bewußt, daß diese hochgespannten Forderungen nur für wenige Auserlesene, nur für „die Weisen" wahrhaft verbindlich sein können. Wir finden darum neben dieser auf Weltflucht gerichteten Ethik in seinen Werken den Ausbau einer Sittenlehre, die für alle Menschen auch innerhalb des weltlichen Tuns und Treibens verbindlich sein will. Was ist, so fragt er, das Ziel des Menschenlebens? Die Lust, wie Aristipp lehrt? Nimmermehr! Denn sie würde, als einziges Ziel verfolgt, zu einem menschenunwürdigen Dasein führen und sich selbst schließlich aufheben. Der Besitz des Wertvollsten aber muß in sich selbst beglücken. Wahre Befriedigung aber kann uns nur der Besitz des höchsten Gutes gewähren, und dieses wiederum kann allein in der Teilnahme an der Idee des Guten bestehen.

Wie aber kann man diese in einem nicht auf Weltflucht gerichteten Menschenleben erlangen? Die erste Bedingung ist, daß die Einsicht die unbedingte Führung in unserem Leben habe, daß sie auch die Auswahl unserer Genüsse und Freuden bestimme. Die Einsicht aber, die ihrer Natur nach auf Erzeugung von Gleichmaß und Harmonie gerichtet ist, wird uns leiten, auch unser Leben maßvoll, harmonisch, beherrscht zu gestalten. Sie wird uns vor allem überzeugen, daß nicht sinnliche Genüsse, die sofort Unlust im Gefolge haben und unser inneres Gleichmaß stören, sondern nur reine, geistige, leidenschaftslose Freuden für uns in Betracht kommen: so die Beschäftigung mit Wissenschaft und Kunst; vor allem aber die Versenkung in die Welt des Schönen. Denn in dem Anschauen des Schönen offenbart sich jedem Menschen das irdische Abbild der Idee des Guten, und sie verhilft uns dazu, Harmonien, Maß und Schönheit auch in unserem eigenen Leben zu verwirklichen. Mit dem Schönen aber kehrt auch das Sittlich-Gute und das Wahre in unsere Lebensführung ein; denn diese drei sind voneinander nicht zu trennen. So ersteht auch dem fest im Menschenleben Wurzelnden ein von dem höchsten Gut, dem wahren Sein berührtes sittliches Ideal. Es ist recht eigentlich das höchste Ziel der hellenischen Kultur — die Durchdringung des ganzen Sinnenlebens mit Schönheit und Harmonie —, das in dieser lebensfrohen Seite der Ethik Platons zum Ausdruck kommt. Die Griechen hatten für dieses Lebensideal eine eigenartige Benennung, der in unserer Sprache kein Wort entspricht, sie nannten

es καλοκαγαθία; es bedeutet: die Verwirklichung von Schönheit und Sittlich-Gutem zugleich.

Die einzelnen Tugenden, die dieses sittliche Ideal vom Menschen fordert, sieht Plato in der Weisheit, kraft deren die Vernunft allein über sein Tun und Lassen entscheidet, in Tapferkeit und Selbstbeherrschung, vermöge deren er das von der Vernunft Gebilligte auch im Kampf gegen seine Leidenschaften durchsetzt. Einem Menschen, dem es gelungen ist, eine solche Harmonie in seinen Seelenregungen herzustellen und in seinem Wollen und Handeln zu bekunden, spricht Platon den Inbegriff aller Tugenden, Gerechtigkeit, zu. Sie ist „der natürliche Zustand, die Gesundheit der Seele" und somit die Grundbedingung zu ihrer inneren Zufriedenheit.

So ist also in Platons Ethik, auch wo sie das Leben mit all seinem Reichtum und allen Entwickelungsmöglichkeiten in Betracht zieht, die Vernunfteinsicht, das denkende Erkennen, Grundlage und Maßstab des Sittlich-Guten. In seiner Weltauffassung, in der Ideenlehre, aber ist es begründet, daß das Wahre mit dem Guten zusammenfällt; daß darum die Wahrheit, die wir denkend finden, uns zugleich auch den Weg zur Erkenntnis des höchsten sittlichen Gutes weisen muß. Denn diese Wahrheit besteht ja in der Erinnerung an das Reich der Ideale, das wir einst geschaut; durch denkendes Erkennen erschließt es sich uns von neuem und bahnt uns den Weg zur Teilnahme an der höchsten Idee, den Weg zur Gottähnlichkeit. — Wir werden dem Philosophen heute nicht mehr in alle Phasen seines unvergleichlichen Gedankenfluges folgen können; aber die innersten Antriebe seiner Weltauffassung, den Kern seines Denkens, wird die Menschheit als teuersten Besitz festhalten müssen, solange sie nicht auf ihre besten Kräfte Verzicht leisten will. Es ist die Überzeugung des Idealismus, daß die höchsten Ziele alles menschlichen Wollens nicht in der Sinnenwelt liegen; daß es um Güter zu ringen gilt, die weit hinaus liegen über die kleinen alltäglichen Interessen des Einzelmenschen, und daß der Kampf und die Opfer für diese höchsten ewigen Werte erst dem Menschenleben Weihe und inneren Halt verleihen. So sehen wir auf dem Boden der Lehren Platons deutlicher als je, daß jede triebhafte Begründung der Ethik, wie die Glückseligkeitslehren sie darstellen, für die Bedürfnisse und Ziele einer Ethik ihrer Natur nach unzureichend sein muß. Sollen die Ziele der Ethik über die Interessen des Eigendaseins

hinausliegen, dann können auch die letzten Grundlagen des sittlichen Strebens nicht in triebhaften Augenblicksregungen gesucht werden. Die Form, in der die Menschheit diese höchsten ewigen Güter sich vorstellt, der Inhalt der Ideale, hat gewechselt — entsprechend den Wandlungen in der Weltauffassung. Der idealistische Glaube selbst aber muß als Grundüberzeugung aller Ethik heilig gehalten werden.

So selbständig auch Platos größter Schüler, Aristoteles, seinem Meister gegenüber sich in seinem ganzen System erweist, der Grundgedanke der Ethik ist ihm mit jenem gemeinsam: daß wir denkend das Sittlich-Gute zu erkennen und unser Wollen und Handeln unserer Vernunfterkenntnis unterzuordnen haben. Zwar ist auch für Aristoteles das höchste Gut, das wir im Leben zu erstreben haben: Glückseligkeit; aber wir werden ihrer nur durch die Betätigung unserer Vernunft teilhaft, deren höchster Ausdruck die Tugend ist. Diese besteht nicht nur in der richtigen Einsicht in das Wesen des Guten, sondern in der vom Guten durchdrungenen Gesinnung — in der daraus fließenden Harmonie zwischen Einsicht und Wollen, zwischen der Vernunft und unserem Begehren, — in einer dauernd auf das Gute gerichteten „Haltung" der Seele. Diese „Haltung" aber wird sich praktisch vor allem im richtigen Maßhalten bekunden; denn die Tugend ist zumeist ein Mittleres zwischen zwei Extremen; dieses Mittlere zu wählen, aber wird die Vernunft den Menschen unfehlbar anleiten.

In der nacharistotelischen Zeit ist die fruchtbarste ethische Gedankenentwickelung von der stoischen Schule ausgegangen[1]); auch von ihr wird die Tugend mit der Weisheit gleichgesetzt. Die Stoiker sehen die sittliche Vollkommenheit im Ideal des Weisen beschlossen, der sein Leben allein von der Vernunfteinsicht leiten läßt, und der sich darum frei hält von der verwirrenden Macht der Affekte; der gegenüber allem zufälligen Geschehen und allem, worüber er keine Macht hat, Ruhe und Gleichmut der Seele bewahrt. Diese innere Selbstgenügsamkeit und Freiheit erwächst ihm aus der Einsicht, daß unser Schicksal durch die eigene Auffassung und Wertschätzung vor allem bestimmt wird. Diese Einsicht erzeugt in dem Weisen ein vernunftgemäßes Le-

1) Sie trägt ihren Namen von der „bunten Halle" (στοὰ ποικίλη) in Athen, in der Zeno von Kypern um 300 diese Schule begründete.

ben und Handeln, das nach der Überzeugung der Stoa identisch mit *naturgemäßem* Handeln ist; denn es entspricht sowohl der menschlichen Natur, wie der des Weltalls überhaupt, das ja von *Vernunft* beseelt und geleitet ist; die Beherrschtheit durch die Affekte aber stellt im Gegensatz dazu etwas *Naturwidriges* dar. Darum definieren die Stoiker „tugendhaftes Handeln" geradezu als „vernunftgemäßes Leben". — So unklar und mißleitend eine solche Identifikation des „Tugendhaften und Vernünftigen" mit dem „Natürlichen" sein kann: so liegt in der Deutung, die sie hier erfahren, doch das höchste ethische Gut beschlossen, die *Unterordnung der Affekte* und *Triebe* unter *die denkende Vernunft*. Das gewährt der stoischen Ethik auch die große Überlegenheit über die andere zeitgenössische Geistesströmung, den Epikureismus, der — wie wir sahen —, weil er die Bejahung der Triebe einerseits fordert und andererseits doch eindämmen möchte, schließlich sich selbst widerspricht.

Wie stark auch die im Griechentum ausgeprägten ethischen Theorien im einzelnen von einander abweichen mögen: gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, daß der Mensch aus sich heraus das Sittlich-Gute einzusehen und zu vollbringen vermöge. Dieses den Griechen selbstverständliche Vertrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft aber beginnt mit dem Untergang der antiken Kultur mehr und mehr zu wanken; an seine Stelle tritt allmählich das Gefühl der Unzulänglichkeit der menschlichen Kraft zum Guten, bedingt durch ein der ganzen Menschheit zugeteiltes *Schuldbewußtsein*. „Stets werden wir dasselbe von uns sagen müssen: daß wir böse und lasterhaft waren, sind und sein werden", so lautet das Bekenntnis eines Philosophen des 1. nachchristlichen Jahrhunderts.

Mit diesem Bewußtsein aber erwächst zugleich die Überzeugung und der Glaube, daß der Mensch nur durch *göttlichen Beistand* aus dieser Schuld erlöst und zum Guten gestärkt werden könne. Dieser schon bei Plato anklingende *jenseitige* Zug der Ethik, die Überzeugung von der Unzulänglichkeit alles Menschlich-Natürlichen, die bei Plato selbst allerdings durch das unbedingte Vertrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft aufgehoben wird, die Sehnsucht nach jenseitiger Erlösung und Heiligung, alle diese Symptome werden um die Wende unserer Zeitrechnung durch Seneka und die Neupythagoreer ebenso wie durch die jüdische Spekulation eines *Philo* in der Weltanschau-

ung heimisch. Die stärkste Nahrung aber wird dieser Weltanschauung zugeführt durch die erstarkende christliche Religion. Auf die alle anderen Einflüsse überragende Bedeutung, die die Lehre Jesu von Nazareth für das gesamte ethische Empfinden der Menschheit gewonnen hat, werden wir in anderem Zusammenhange hinzuweisen haben. Die Entwickelung, die die philosophisch-ethischen Systeme unter dem Einfluß der kirchlichen Dogmatik genommen haben, aber dürfen wir in diesem Zusammenhange nicht näher berühren, da sie, kirchlich gebunden, für die allgemeine ethische Gedankenführung zu wenig fruchtbar sind. Sie sind bezeichnet durch endlose theologische Streitigkeiten über das Verhältnis der natürlichen Sittlichkeit zur Offenbarung, der menschlichen Verderbtheit und Erbsünde zur Willensfreiheit, der eigenen sittlichen Kraft des Menschen zur göttlichen Gnade und Erlösung, zu Vorherbestimmung und Gnadenwahl. Gewiß finden wir auch unter den Denkern der Patristik und Scholastik tiefste ethische Persönlichkeiten (Augustin, Abälard, Thomas von Aquino); aber auch ihre Gedankenführung steht doch zu stark unter dem Bestreben, das menschliche und wissenschaftliche Denken mit der kirchlichen Dogmatik in Einklang zu bringen, als daß wir bei dem Suchen nach einem unsere Zeit befriedigenden ethischen Ideal ohne weiteres aus ihren Gedanken schöpfen könnten.

Wir haben aber jetzt die Aufgabe zu untersuchen, was wir auf dem Boden des modernen Denkens und Erkennens als allgemeinverbindliches, letztes Ziel des menschlichen Wollens, als höchstes sittliches Gut, anzuerkennen haben. Die klassisch-griechische Philosophie hat uns die allgemeine Richtung gewiesen, indem sie gezeigt hat, daß wir in denkender Vernunfteinsicht um dieses Ziel zu ringen haben; jetzt aber fragen wir weiter: was sich denn nun dieser unserer vernünftigen Einsicht als „gut" und „sittlich" darstellt. Wir wollen die Antwort zu gewinnen suchen, indem wir zunächst den Spuren des größten deutschen Denkers, Immanuel Kants, folgen.

Fünftes Kapitel.

Kants kategorischer Imperativ.

Zu den beiden Begründungsversuchen der Ethik, die wir von der Antike her nebeneinander wirksam sehen: der triebhaften und der rationalen, treten im 17. Jahrhundert neue mächtige Anregungen, ausgehend von dem Philosophen und Naturrechtslehrer Thomas Hobbes. Schärfer und einseitiger als je wird von ihm die Lehre vertreten, daß der Mensch keiner anderen als lediglich egoistischer Triebe fähig sei, daß auch die scheinbar auf das Wohl der anderen gerichteten, die „altruistischen Neigungen" lediglich der Selbstsucht dienen. Infolge dieser kraß-selbstischen Natur des Menschen, so lehrt Hobbes, herrschte am Anfang der Menschheitsgeschichte endloser Streit. In einem „Kampf aller gegen alle" machten die ungezügelten Triebe sich Luft, bis man schließlich einsah, daß dieser „natürliche Zustand" allen zum Verderben gereichen müsse. Aus dieser Erkenntnis heraus schuf man Gesetze und begründete eine staatliche Gemeinschaft, die die einzelnen mit Gewalt zwang, Frieden zu halten. Nur Furcht vor den staatlichen Strafen und Furcht vor der Rache der Gemeinschaft haben diesen Frieden von jeher leidlich aufrechterhalten. Denn die Natur der Menschen hat sich im Grunde bis zum heutigen Tage nicht geändert; noch immer sind selbstsüchtige Neigungen die einzigen, deren sie fähig sind. Nur aus Klugheit aber nimmt ihre Selbstsucht in vielen Fällen Formen an, die den Anschein von Liebe, Zuneigung und Aufopferung erregen. Der tiefer dringende Blick aber erkennt darunter die wahre menschliche Natur; aus ihr geht alles menschliche Tun und Lassen, Wollen und Denken hervor.

Diese Gedanken Hobbes' haben nach zwei Richtungen hin mächtig auf die Gestaltung der Ethik eingewirkt: teilweise versuchte man, sie zu verfechten und den psychologischen Nachweis des „selfish-system" zu führen und die ethischen Konsequenzen daraus zu ziehen. In viel höherem Maße aber wirkten sie dadurch, daß sie immer von neuem den Widerspruch der Ethiker herausforderten. So wurden im Gegensatz zu der Lehre vom Egoismus Anschauungen ausgeprägt, wie diese: daß Gott das Sittengesetz mit unvergänglichen Lettern in die Seele jedes Menschen geschrie-

ben habe, oder daß jedem Menschen ein unbeirrbares „moralisches Gefühl" innewohne, wonach er die guten Handlungen billigen und die schlechten mißbilligen müsse.

So sehr man den treibenden Gedanken dieser Lehren, die Polemik gegen die Ethik des Egoismus, anerkennen muß, so liegen doch auch ihre Schwächen auf der Hand. Sie führen, konsequent durchgedacht, zu einem vollkommenen Subjektivismus, der jedem gestattet, das für sittlich zu halten, was sein eigener Geschmack, sein „moral sense" ihn gutheißen läßt. Auch Shaftesburys ästhetisch gefärbtes sittliches Ideal[1]) führt, wenn auch nicht bei ihm selbst, so doch bei seinen Nachfolgern, zu einer bloßen Kultur des persönlichen Geschmackes, zum Ausleben der eigenen Persönlichkeit, also zu Konsequenzen, die den Grundgedanken aller Ethik aufheben: die Überzeugung von dem Werte eines „Seinsollenden", das auch im Gegensatz zu unseren Neigungen gültig bleibt.

Zu diesen Einflüssen tritt als wirksamste Macht, auch für die Gestaltung der Ethik, im 18. Jahrhundert die Geistesströmung, die wir als „Aufklärung" zu bezeichnen pflegen. Kant hat von ihr eine klassische Definition gegeben: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines eigenen Verstandes, ohne Leitung eines anderen, zu bedienen. . . . Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen, ist der Wahlspruch der Aufklärung." Der eifrigste Vertreter der Aufklärung ist in Deutschland der Philosoph Christian Wolff gewesen, ein heftiger Gegner des Pietismus; er wurde um seiner Lehre willen unter Friedrich Wilhelm I. seiner Professur in Halle entsetzt und aus dem Lande vertrieben. Zu den Kreisen der Aufklärer gehört ferner Reimarus, der Verfasser der von Lessing veröffentlichten „Wolffenbüttler Fragmente", einer „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". Vor allem aber ist Lessing selbst in seinen philosophischen Schriften wie in seinen Dichtungen einer der vornehmsten Denker und Förderer echter Aufklärung geworden.

Die einzige Leiterin menschlichen Tun und Lassens hat nach der Lehre dieser Denker die Vernunft zu sein. Sie zeigt uns als einziges wahres Ziel menschlichen Strebens eine Vervollkommnung des einzelnen und der Gattung. Die Vollkommen-

1) Vgl. oben S. 26.

heit aber, auf die die Vernunft uns hinweist, liegt in der Richtung eines naturgemäßen Handelns, wodurch wir — nach der weisen Einrichtung der Natur — zugleich auch unser und anderer Glück am sichersten fördern. So ist mit der Vollkommenheit zugleich die Glückseligkeit des einzelnen und der Gattung als oberster Zweck unseres Wollens und Handelns von der Vernunft gesetzt. Wurde anfangs die Glückseligkeit lediglich als Folgeerscheinung der Versittlichung angesehen, so wurde sie auch hier bald zum Selbstzweck der Ethik.

Auch die Mittel, die uns diesem letzten Ziele aller Ethik zuführen, lehrt die Vernunft uns kennen, ja es ist die eigentliche Aufgabe des menschlichen Intellekts, daß er die Menschen lehre, diesen höchsten letzten Zwecken ihres Lebens zu dienen. — Von diesen Überzeugungen aus kämpfte vor allem Christian Wolff erfolgreich gegen die Auswüchse des Aberglaubens, gegen rückständige und grausame gesellschaftliche Einrichtungen und erstrebte eine Gestaltung des persönlichen und öffentlichen Lebens, die vernünftigen Grundsätzen entspricht. Darum gebührt ihm — trotz der Nüchternheit, die auch seinen „vernünftigen Gedanken" vielfach anhaftet — der Name eines Aufklärers mit gutem Recht. — Mit der Zeit jedoch verlor sich der Gedankenkreis der Aufklärung mehr und mehr in die Breite, anstatt in die Tiefe; die größeren Gesichtspunkte gingen verloren, und an die Stelle vernünftigen Erkennens trat kleinliches Besserwissen und ein Verdächtigen und Herunterreißen alles dessen, was dem engen Gedankenkreise des spießbürgerlichen Verstandes überlegen ist. Die Ethik dieses Kreises aber sank zu platter Nützlichkeitsberechnung herab, in der Gut und Böse ausschließlich an der banausischen Rücksicht auf den eigenen Vorteil, auf kleine und kleinste Interessen des Handelnden gemessen wurde. — Der so entstehende Tiefstand ethischer Anschauungen, ferner die an Hobbes anlehnenden Nachklänge des ethischen Egoismus, und andererseits der Versuch, die Sittlichkeit auf subjektive Gefühle, auf einen „moralischen Sinn" zu begründen — das ist der Boden, auf dem die „alles zermalmende Kritik Kants" einsetzt.[1])

„Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit" ist es

1) Kant 1724—1804. Von seinen ethischen Schriften kommen vor allem in Betracht: Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und die „Kritik der praktischen Vernunft".

für Kant, wenn die eigene Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens gemacht wird. Denn jedes Begehren und jedes Streben nach einem begehrten Objekt bedeutet, daß unser Wollen von einer ihm selbst fremden Macht beherrscht ist. Sittlichkeit aber kann für ein vernünftiges Wesen nur in der Unabhängigkeit seines Wollens von fremden, zufälligen Einflüssen bestehen. Übrigens aber wäre[1]): „ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, töricht; denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will."

Worin aber liegt dann Ziel und Maßstab des sittlichen Wollens? Fußt die Sittlichkeit wirklich, wie vor allem die Engländer annahmen, auf einem jedem Menschen eingeborenen „moralischen Gefühl"? Ist es Tatsache, daß „das Bewußtsein der Tugend in uns unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden" ist? Und dürfen wir in solchen Gefühlen mit Recht die Grundlage unserer Unterscheidung von Sittlich und Unsittlich anerkennen? Oder würde nicht vielmehr umgekehrt ein Mensch, der solcher Wertschätzung fähig ist, der das Gute billigt und das Schlechte mißbilligt, schon vorher mit der Fähigkeit, beide zu unterscheiden, ausgestattet sein müssen? So setzt also das „moralische Gefühl" die Kenntnis von Gut und Böse vielmehr als gegeben voraus; nimmermehr kann es darum als Unterscheidungsgrund beider angesehen werden. Darum leistet die Theorie des „moral sense" zur Grundlegung der Ethik tatsächlich nichts; in ihren Konsequenzen aber führt sie, wie wir gesehen, zu einem ethisch unzulänglichen Subjektivismus, ja zur Beschönigung individueller Willkür.

Aber auch das ursprüngliche sittliche Ideal der deutschen Aufklärung, die stetige Vervollkommnung des Menschen und der Menschheit, hält der Kritik Kants nicht stand. Denn nimmermehr kann die Sittlichkeit unseres Tun und Lassens abhängen von den Zwecken, denen es dient, seien diese auch noch so erhaben; lediglich in der Gesinnung, in dem Willen selbst dürfen wir das Wesen des Sittlichen suchen. Ja es ist „nichts in der Welt oder auch nur außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter

1) „Kritik der praktischen Vernunft". S. 37. (Kants Schriften werden durchweg nach der Akademie-Ausgabe zitiert.)

Wille“. „Gut“ ist aber ein Wollen nicht etwa, wenn Liebe, Neigung — und sei es die selbstloseste — oder irgendein gefühlsmäßiger Antrieb es bestimmen; gut ist nur der Wille, der ausschließlich aus dem Pflichtbewußtsein hervorwächst. Diese für Kants Ethik grundlegenden Gedanken führen ihn hie und da zu Konsequenzen, die uns heute noch ebenso fremd anmuten, wie zu der Zeit, als sie Schillers Kritik herausforderten.1) So sind Wohltaten, die jemand aus innerer Anteilnahme am Geschick des anderen erzeigt, zwar „pflichtmäßig und liebenswürdig“, aber sie haben dennoch keinen eigentlichen sittlichen Wert; denn sie entstammen unserer Neigung. Wahren sittlichen Gehalt haben aber nur solche Handlungen, die ausschließlich hervorgehen aus dem hohen sittlichen Willen, aus der Überzeugung, daß über unserem Handeln eine Pflicht, ein „Seinsollendes“, steht, dem wir, ohne jede Rücksicht auf Neigungen oder zufällige Zwecke, unbedingten Gehorsam schulden. So hat „eine Handlung aus Pflicht ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, die dadurch erreicht werden soll, sondern lediglich in der Maxime der Pflichtmäßigkeit, nach der sie beschlossen ist“.

Fragen wir aber weiter: worin besteht denn diese sittliche Pflicht, die uns unbedingt bindet, die die einzige Maxime unseres Handelns sein soll? so antwortet Kant: „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“ Unsere Gesinnung ist sittlich, wenn sie dem Sittengesetz unbedingte Ehrfurcht erzeigt, und unser Wollen und Handeln ist gut und pflichtgemäß, wenn diese Ehrfurcht die einzige Triebfeder für unser Tun und Lassen darstellt.

Handlungen, die äußerlich den Forderungen des Sittengesetzes entsprechen, können somit sittlich ganz verschiedenwertig sein. Ist es doch denkbar, daß sie, trotz dieser äußeren Übereinstimmung, aus Neigung, ja selbst aus Egoismus hervorgehen! Solche Handlungen sind „legal“, aber nicht „moralisch“. Zu moralischen werden sie nur, wenn „zu der äußeren Übereinstimmung (mit dem Gesetz) ..... die subjektive Verfassung hinzutritt, wonach die Achtung fürs Gesetz die alleinige Triebfeder des Willens gewesen ist“.

Alle übrigen Naturwesen handeln nur auf Grund von Neigungen und Trieben; der Mensch aber vermag sich von seinen

1) Vgl. das Kant gewidmete Distichon in: „Die Philosophen“.

Neigungen zu befreien, indem er den Begriff eines über alle Triebe erhabenen Sittengesetzes bildet, dem er seinen Willen unbedingt unterordnet. In dieser Fähigkeit unserer Vernunft erblickt Kant des Menschen Würde; ihr zollt er die unbedingte Bewunderung, die der Anblick des Erhabenen in uns auslöst. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir."

Die Vernunft, kraft deren wir den Begriff des Gesetzes und den daraus entspringenden der Pflicht bilden, erhebt die Menschen aus der Reihe der Naturwesen heraus: „Pflicht, du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst .... welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzeln deiner Abkunft!?.... Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt!" [1])

Wir werden sehen, wie Kant von diesem Gedanken aus zu der Überzeugung von dem übersinnlichen Ursprung der menschlichen Persönlichkeit gelangt.

Es ist Kants unsterbliches Verdienst, daß er gegenüber der Zerfahrenheit und Subjektivität der Sittenlehre seiner Zeit den Begriff der Pflicht wieder in seine Rechte eingesetzt und eine Ethik geschaffen hat, die den Boden der Sittlichkeit in der Ehrfurcht vor einem Seinsollenden erkennt, das ohne Rücksicht auf Neigungen und persönlichen Geschmack den Menschen verpflichtet und unbedingte Unterordnung von ihm verlangt. Die Wirkungen dieser Ethik sind weit über die Kreise derer, die Kants Schriften selbst zu lesen imstande waren, hinausgegangen; sie hat Früchte getragen auf dem Boden, für den alle Ethik im letzten Grunde bestimmt ist: in dem Wollen und Handeln der im Leben und im Kampfe stehenden Menschheit. Denn in der Zeit der tiefsten politischen Erniedrigung unserer Nation, als die Führer des Volkes sich wieder auf die inneren Quellen seiner Kraft besannen, hat einer der Größten diese Sittenlehre dem Gemüt des deutschen Volkes tief eingeprägt: es war Fichte, in seinen „Reden an die deutsche Nation". Auf dem Boden einer Glückseligkeitslehre, einer Neigungsethik oder eines bloßen moralischen Gefühls, wären diese Reden und ihre erhebende Wirkung nicht denkbar.

1) Kritik der praktischen Vernunft. S. 36.

Worin erblickt nun aber Kant den **Inhalt des Sittengesetzes**, das zu achten und im Handeln zu verwirklichen der Kern aller Pflicht und der Urgrund der menschlichen Würde ist? Was ist es für ein Gesetz, das — ohne Vermittelung eines persönlichen Antriebes und ohne die Vorstellung eines zu erfüllenden Zweckes — den Menschen unmittelbar verpflichtet und seinen Willen bestimmen muß, damit er zu einem „ohne Einschränkung Guten" werde?

„Da der Wille aller Antriebe beraubt ist, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll."[1] Das bedeutet, daß eine Handlung gut und pflichtmäßig ist, wenn ich wünschen kann, daß die von mir gewollte Handlung **allgemein** gewählt werde, daß sie also zum „Gesetz" erhoben werde. In der Tauglichkeit einer Handlung zum allgemeinen Gesetz liegt somit der Maßstab für ihre Pflichtmäßigkeit. Können wir z. B. wünschen, daß Unwahrhaftigkeit, Wortbruch, Untreue **allgemeiner** Brauch, daß sie Maxime des menschlichen Handelns würden? Nimmermehr! Denn aller menschliche Handel und Wandel müßte bei einer so allgemeinen Unzuverlässigkeit aufhören; unser Reden und Tun würde allen Glauben und allen Wert einbüßen. Sehen wir das aber ein, so müssen wir, sofern wir konsequent sind, daraus schließen, daß es auch in jedem einzelnen Falle unsittlich ist, die Wahrheit zu verletzen. An dem **Prüfstein der Allgemeingesetzlichkeit** gewinnt Kant somit eine sittliche Forderung, die unseren Willen unbedingt, ohne jede Rücksicht auf besondere Bedingungen oder äußere Folgen unseres Handelns zu bestimmen hat. Ein solches, den Willen nötigendes, unter allen Umständen gültiges Gebot nennt Kant einen „kategorischen Imperativ". Dieser „kategorische Imperativ", der den Kern der Ethik Kants darstellt, lautet somit: „Handle stets nach derjenigen Maxime, von welcher du zugleich wollen kannst, daß sie zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werde!"

Was aber ist es — so müssen wir weiter fragen — was dieser Vorstellung der Allgemeingesetzlichkeit unseres Handelns, ja der Vorstellung des Gesetzes überhaupt, unsere unbedingte Achtung abringt? Wir erleben doch als innere Tatsache, daß im Gegen-

---

1) „Grundlegung" S. 402.

satz dazu, unsere Neigungen und gefühlsmäßigen Antriebe, oder irgendwelche sachlichen Zwecke gleichfalls eine weitgehende Herrschaft über unser Wollen und Handeln fordern. Warum sollten wir nicht versuchen, auch in ihnen eine Grundlage des sittlichen Handelns zu finden? Was kann uns verpflichten, an ihrer Stelle einen so abstrakten und, wie es scheint, leeren Begriff, wie den der Allgemeingesetzlichkeit, als verbindlich für unser Handeln zu erwählen? Steht einer solchen theoretischen Forderung nicht die Einzelpersönlichkeit mit ihren besonderen Zwecken und Ansprüchen mit gleichem Rechte gegenüber? Was kann uns zwingen, ihre Interessen jenem Abstraktum zu opfern?

Gegen solche Einwände würde Kant erwidern: alle Neigungen und Gefühle, jede Rücksicht auf einen sachlichen Zweck, dem das Handeln dient, bedeuten für ein vernünftiges Wesen etwas Fremdes, von außen Herangebrachtes, zufällig Übernommenes; sie stellen eine Macht dar, die unser Wesen zu beherrschen strebt; sie machen uns unfrei und dienstbar.

Unfreiheit aber und Befangenheit in einem zufällig aufgenommenen Antrieb ist eines vernünftigen Wesens unwürdig. Von allen diesen knechtenden Einwirkungen aber werden wir frei, wenn unser Wollen einzig von einem Gesetz bestimmt ist, bei dem alle diese Faktoren ausgeschlossen sind. Ein solches aber stellt der Begriff der Allgemeingesetzlichkeit als solcher, stellt somit der kategorische Imperativ dar.

Da alle sinnlichen Bestimmungsgründe bei diesem rein formalen Gesetz ausgeschlossen sind, so stammt es allein aus unserer Vernunft und wendet sich nur an uns, „sofern wir vernünftig sind". Ja es ist geradezu der konsequente Ausdruck des Wollens vernünftiger Wesen; es ist die in Handlung übergehende oder, nach Kants Bezeichnung, „reine praktische Vernunft". Während aber in jedem anders gegründeten Sittengesetz der Vernunft eine Fremdherrschaft zugemutet wird, wird hier die menschliche Vernunft selbst zur Gesetzgeberin. Dieser Ursprung aber verleiht dem kategorischen Imperativ und dem Willen, der allein durch ihn bestimmt ist, eine Würde, wie kein anders bedingtes Wollen und Handeln sie geben kann; ja sie schafft im Grunde erst den Charakter des eigentlichen Wollens, im Gegensatz zur Willkür. So liegt das innere Recht des Kantschen Sittengesetzes in der Tatsache beschlossen, daß es aus des Menschen eigener Vernunft stammt, daß es darum Selbstherrlichkeit und Freiheit,

im Gegensatz zu Unfreiheit und Fremdherrschaft, bedeutet, und daß es somit unserem Wollen und unserem ganzen Wesen eine Würde verleiht, die ihm auf keinem anderen Wege werden könnte.

Wären wir Menschen nun ausschließlich vernünftige Wesen, dann müßten wir naturnotwendig nur nach den Gesetzen der Vernunft, dann müßten wir somit notwendig sittlich handeln. Nun aber sind wir unserer Natur nach zugleich auch „sinnliche Wesen", d. h. wir unterstehen zugleich der Macht unserer Neigungen und Leidenschaften, dem Einfluß zufällig bedingter Antriebe. Darum wird das Gesetz, das innerhalb bloßer Vernunft ein selbstverständlich wirksames Naturgesetz darstellen würde, für uns zum sittlichen Gebot, zu einem neuen „Du sollst" — auch im Gegensatz zu deinen Neigungen, zu einem „kategorischen Imperativ".

Diese Gedanken aber führen Kant noch weiter: durch das Sittengesetz, das er in unserer Vernunft entdeckt, wird es ihm gewiß, daß der Mensch zwei Reichen angehört: der Welt des Vergänglichen, der sinnlichen Erscheinung, und der Welt der den Erscheinungen zugrunde liegenden vernünftigen Wirklichkeit, der „intelligiblen Welt". Vermag auch unser forschender Verstand die Grenze der Erscheinungen nicht zu überschreiten und das zugrunde liegende Wahrhaft-Wirkliche zu erkennen, so werden wir doch als handelnde, „praktische" Wesen dieser Wirklichkeit inne. Denn wir finden das Gesetz dieses Reiches der Vernunft, das Sittengesetz, in uns selbst und wir erkennen uns als zugehörige Bürger dieses Reiches, als Glieder der intelligibeln Welt. „Welches ist der wahre Ursprung der Vernunftbegriffe, des Gesetzes der Pflicht, die der Mensch in seinem Bewußtsein findet?" So hatten wir mit Kant gefragt. Jetzt erhalten wir die Antwort darauf: sie stammen aus seiner intelligibeln Natur, aus dem Reiche der Vernunft, dem das Beste in uns angehört. Es verleiht dem menschlichen Wesen unendlichen Wert, daß er mit diesem übersinnlichen Reiche sich wesenseins wissen darf, und es ist seine vornehmste, ja im Grunde seine einzige sittliche Aufgabe, das Intelligible in sich auszubilden und seinem vernünftigen Willen die Herrschaft über die sinnliche Natur zu verschaffen. „Der Mensch ist zwar unheilig genug; aber die Menschheit in seiner Person (d. h. die vernünftige Natur!) muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, nur als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch

und mit ihm jedes vernünftige Wesen ist Zweck an sich selbst."[1]) So finden wir also bei Kant die Grundlage des echten Humanismus, dem Menschenrechte und Menschenwürde heilig und unverletzlich sind.

In seiner Lehre von der Doppelnatur des Menschen aber erkennen wir Gedankengänge, die sich durch die gesamte Geistesgeschichte der Menschheit hindurchziehen. Platons Lehre von den ewigen Urbildern und Idealen des Seienden, und die christliche Überzeugung von der überirdischen Welt, dem Reiche Gottes, zu dessen Gliedern alle Menschen bestimmt sind — die aus beiden fließende Auffassung des Mittelalters: von der Natur als der Offenbarung Gottes und der Menschheitsgeschichte als Darstellung des göttlichen, ewigen Heilsplanes; ferner die im 17. Jahrhundert ausgeprägte Lehre von den endlichen Geistern als Teilen des unendlichen göttlichen Geistes und schließlich Kants Auffassung der vernünftigen Wesen als Glieder einer „intelligiblen Welt", eines „Reiches der Zwecke" — alle diese Gedanken müssen wir als verschiedene Ausprägungen der einen idealistischen Grundüberzeugung ansehen. In ihnen allen spricht sich der Glaube aus, daß die Wirklichkeit in dem, was unsere Sinne wahrnehmen, nicht beschlossen ist, und daß die Aufgabe des Menschen vielmehr darin wurzelt, diesen seinen ewigen Ursprung, seine übersinnliche, vernünftige Natur, in seinem Handeln zum Ausdruck zu bringen.

Diese idealistische Auffassung ist für den modernen Menschen durch Kants Ethik neu begründet worden. Er hat dargetan, daß wir im Wollen und Handeln uns von der Macht der Triebe, der Neigung und des Zufalls befreien können: weil wir es sollen und müssen. Er hat den Begriff der Pflicht in seiner unverletzbaren Würde wieder hergestellt und den Urgrund der Sittlichkeit wiederum in das Gebiet des Seinsollenden, des unbedingt Verpflichtenden gelegt. Und er hat dieses Sittengesetz, vor dem wir uns zu beugen haben, nicht aus einer von außen an uns herantretenden, unserem Wesen fremden Norm, sondern aus unserer eigenen Vernunft abgeleitet. So hat er den Menschen befreit von der Macht fremder Autorität und hat sein sittliches Wollen auf sich selbst gestellt; damit aber ist das Gewissen und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen in höherem Maße geweckt werden, als es bisher je geschehen war. In die-

1) „Praktische Vernunft." S. 47.

sen Zügen liegt der unvergängliche Wert der Ethik Kants; wir werden uns überzeugen, daß alle Erziehung diese Momente als Basis jeder Willensbildung wahren muß. Zunächst treten die sittlichen Gebote ja als ein „Sollen“, als eine fremde, auf Autorität gegründete Macht in das Seelenleben des Kindes ein. Blieben sie das aber beständig, dann würden sie aufhören, den Willen zu binden, sobald die Autorität nicht mehr wirkt. Darum liegt der Kern aller erziehenden Arbeit in der Anleitung zu sittlicher Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit, kraft deren die jungen Menschen das Gute tun, weil sie es in ihre eigene Einsicht, in ihr eigenes Wollen aufgenommen haben. Zu dieser sittlichen Selbständigkeit und Autonomie aber hat uns Kants Ethik, die das Sittengesetz in des Menschen eigener Vernunft begründet sieht, die Wege gewiesen.

Dürfen wir darum nicht in Kants kategorischem Imperativ die endgültige Lösung des ethischen Problems erblicken? Gibt er uns nicht eine eindeutige Antwort auf die Frage nach Ziel und Maßstab der Sittlichkeit? Und liegt nicht seine Begründung der Ethik in der Richtung, in der auch wir sie — nach allem Bisherigen — zu suchen haben? Erinnern wir uns der Lehre, die wir aus John Stuart Mills utilitaristischem System ziehen mußten![1]) Wir mußten die einwandfrei hochstehenden ethischen Forderungen dieses Denkers bewundern; aber wir sahen zugleich, daß es ihm nicht gelingt, sie zu allgemeingültigen Forderungen, zu einem eigentlichen Sittengesetz zu erheben: weil sie für ihn lediglich in „einem subjektiven Gefühl in unserem Geiste“ wurzeln. Er selbst mußte darum zugeben, daß die sittlichen Vorschriften „keine bindende Kraft haben für diejenigen, die die Gewissensgefühle, in denen sie wurzeln sollen, nicht besitzen“. Das Sittengesetz aber muß allgemeinverbindlich und darum allgemeineinleuchtend sein. Darin allein besteht ja der Charakter des Gesetzes, im Gegensatz zu einer Vorschrift des rein persönlichen „sittlichen Geschmackes“, der der Willkür in sittlichen Dingen Tor und Tür öffnet. Wir haben uns aber andererseits davon überzeugt, daß die Verbindlichkeit des Sittengesetzes auch nicht aus irgendeiner äußeren Norm, aus irgendeiner unserem Innern fremden Autorität oder Gesetzlichkeit abgeleitet werden darf. Denn dann bliebe ja wieder die Frage offen, warum diese äußere, uns fremde Norm uns verpflichten solle, und wir stünden wieder als Unfreie unter einer fremden Autorität.

1) Vgl. oben S. 32.

In uns selbst, in unserer Vernunfteinsicht, muß das Sittlich-Gute zuletzt begründet und legitimiert sein; darum muß es die Kraft haben, uns durch sich selbst unbedingt einzuleuchten. Das aber kann es nur, wenn es den höchsten Zweck und der obersten Bestimmung dient, die wir Menschen durch unser Wollen und Handeln zuletzt verwirklichen können und müssen. Denn auch das Gute ist zuletzt nur darum „gut" und nur darum ein zu erstrebendes Ziel, weil es dem obersten Zweck derer, für die es gelten soll, entspricht und dient. So müssen wir also von einem allgemeinverbindlichen Moralprinzip erwarten, daß es seine Berechtigung dartut, indem es seine Übereinstimmung mit einem allgemeineinleuchtenden höchsten Zweck des Menschenlebens vor unserer Vernunft erweist.

Entspricht nun, so haben wir jetzt zu fragen, Kants kategorischer Imperativ diesen Anforderungen? In einem Punkte in vollem Umfang: wir sehen hier das Sittengesetz von aller Verbindung mit der Neigung oder mit nur subjektiven Gefühlen gelöst und allein auf Vernunft und Einsicht gestellt. So ist die formale Bedingung, die wir an eine Begründung des Sittengesetzes stellen mußten, in Kants Ethik in vollem Maße erfüllt.

Aber das Vernunftgesetz Kants sieht zugleich von allen Zwecken überhaupt ab und gebietet nur, daß unser Handeln sich zur allgemeinen Gesetzgebung eigne. Es ist oft schon darauf hingewiesen worden, daß — an diesem Maßstab gemessen — jede Vorschrift sich zum Sittengesetz eigne, gebiete sie im übrigen, was sie wolle. Warum sollte es z. B. nicht möglich sein, den Egoismus zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu erheben? Ein Widerspruch in sich ist es doch schließlich nicht, wenn jeder, ohne Rücksicht auf die anderen, nur nach dem eigenen Vorteil strebt! Man wird sofort bereit sein, zu erwidern, daß die Menschen dabei zuletzt doch schlechter fahren würden als bei gegenseitiger Hilfe. Dieser Einwand aber verfängt nicht, wenn tatsächlich von allen Zwecken abgesehen werden soll; wenn der Erfolg unseres Handelns gar nicht und nur die Form der Allgemeingesetzlichkeit für die Ethik in Betracht kommt. Dieser Form würde das Prinzip des Egoismus unbedingt genügen. Mit gleichem Recht könnten wir vom rein formalen Gesichtspunkt aus auch etwa Lug und Trug als Grundsatz einer allgemeinen Gesetzlichkeit proklamieren. Gewiß: Treu und Glauben würden dann aufhören, dafür würden Schlauheit und List auf ihre Rechnung

kommen. Was aber verleiht jenen das Vorrecht vor diesen, sobald wir Ernst machen mit der Überzeugung, daß Zweck und Erfolg des Handelns bei der Aufstellung der sittlichen Prinzipien nicht in Betracht kommen, sondern nur die Form der Allgemeingesetzlichkeit?!

Es ist ohne weiteres deutlich, daß der kategorische Imperativ, so gedeutet, zu Konsequenzen führt, die dem eigentlichen Sinn der Ethik Kants nicht entsprechen. Wir sehen aber aus der Möglichkeit einer solchen irreführenden Deutung, daß wir bei der Aufstellung des Sittengesetzes von allen Zwecken des menschlichen Handelns eben doch nicht absehen dürfen, daß wir vielmehr Gut und Böse, das Seinsollende und die Pflicht zuletzt allein aus einem höchsten Zweck des Menschenlebens, aus einem Ideal, das wir als sittliche Wesen zu verwirklichen haben, ableiten dürfen.

Ja in anderem Zusammenhange hat Kant selbst einer ähnlichen Überzeugung offenbar Rechnung getragen: nur der aus eigener Vernunft sittlich Handelnde wird der sittlichen Aufgabe des Menschen gerecht, stellt „die Menschheit in seiner Person dar". Alles, was einem fremden Zwecke dient, hat in der Welt der Zwecke nur einen Preis. Der sittliche Mensch aber, der das Gesetz seiner eigenen Vernunft erfüllt, ist „Zweck an sich selbst" und besitzt als solcher: Würde. Darum gibt Kant dem kategorischen Imperativ auch die andere Fassung: „Handle so, daß du die Menschheit in deiner Person wahrst." In diesem Ideal eines aus eigener sittlicher Überzeugung dem Höchsten zustrebenden Menschen, der in diesem seinem Streben die Würde der Menschheit wahrt, liegen auch für Kants Ethik deutlich die Züge eines inhaltlichen Zweckes des sittlichen Handelns beschlossen, wenn er es auch vermeidet, diese Zwecke näher zu bestimmen.

Sechstes Kapitel.

Das sittliche Ideal.

Wir haben nun also die Aufgabe, ein allgemeineinleuchtendes Ziel, einen höchsten sittlichen Zweck des menschlichen Wollens und Handelns zu suchen. Wie aber dürfen wir ihn zu finden hoffen? Stellt sich uns vielleicht, wenn wir das Ganze des menschlichen Lebens betrachten, irgendein allgemeineinleuchtender und allge-

meinverbindlicher Zweck alles Seins dar? Wir finden uns hineingestellt in einen Lebenszusammenhang, dessen Charakter durchweg Entwickelung vom Niederen zum Höheren darstellt. Die moderne Naturwissenschaft hat uns gelehrt, die höheren Lebensformen durchweg als Produkte der Entfaltung aus dem Niederen, als Komplikation des Einfachen, als Verfeinerung und Differenzierung des Formlosen, als Bereicherung, Vervollkommnung und Beherrschung des Elementaren, Ursprünglichen zu betrachten. Sollte aber diese Entwickelung vom Niederen zum Höheren mit der Entstehung des Menschengeschlechtes abgeschlossen sein? Oder sollte es nicht auch für die Menschheit vornehmste Bestimmung bleiben, in sich ein stetes Wachsen, eine Vervollkommnung darzustellen? Man wird einwenden, daß wir sittliche Werte nicht auf Grund naturwissenschaftlicher Tatsachen bestimmen dürfen. Aber es handelt sich vorerst auch nicht um ein Grundgesetz der Sittenlehre, sondern um einen möglichen Zweck alles Menschenlebens überhaupt. Wie aber können wir einen solchen Zweck anders erfahren, als indem wir auf die Eigenart und die Ziele unseres Lebens und alles Lebens überhaupt unser Augenmerk richten? Als solcher allgemeiner Charakter, als Ziel alles Lebens aber stellt sich uns Entwickelung, Vervollkommnung dar.

Selbstverständlich ist die Art der inneren Entfaltung und Vollendung, die geistige Wesen als ihre Aufgabe anerkennen müssen, völlig verschieden von der, die wir in der Natur beobachten. Niemals werden wir darum spezielle Schlüsse von dieser auf jene machen dürfen; sondern wir werden ihre Gesetze auf anderem Wege zu gewinnen haben. Aber der große Zusammenhang des Lebens gibt uns dennoch unfehlbar die Weisung, daß wir dieses Ziel und diese Gesetze zuletzt in einem inneren Wachsen, im Werden, in einer Vervollkommnung beschlossen finden müssen. Goethe war es, der zuerst in der Entwickelung, im Gegensatz zum Stillstand, die Signatur alles Lebens geahnt hat; davon zeugen seine naturwissenschaftlichen Arbeiten und Aussprüche. Im „Faust" aber hat der Altmeister sein Bekenntnis über den tiefsten Sinn und die wertvollsten Kräfte des Menschenlebens offenbart; denn wir dürfen in seinem Faust den Urtypus der Menschheit erblicken. In der Volkssage, die der Dichtung zugrunde liegt, verfällt Faust dem Teufel; bei Goethe wird er erlöst. Wie aber kommt diese Erlösung zustande? Wodurch befreit sich Faust von der Macht des Bösen, der er sich verbunden, von Sinnlichkeit und Schuld, in die er unrettbar

verstrickt erscheint? Durch sein rastloses Vorwärtsstreben, das ihn nicht in gemeinem Genuß verweilen läßt, sondern ihn hinaustreibt aus den Schranken der Sinnlichkeit und der Macht der Versuchung, zu stetem Wachsen und innerer Befreiung, zu selbstloser Tat und zum Kampf gegen alles, was sich diesem seinem inneren Vorwärtsstreben entgegenstellt. So ringt er sich unaufhaltsam empor aus der dunklen Macht, die ihn gefesselt hat, zu Reinheit und Freiheit; so zwingt er — am Ende seines Lebens — die Himmlischen zu dem Bekenntnis:

„Wer immer strebend sich bemüht,
den können wir erlösen."

„Im Weiterschreiten" findet dieser Goethesche Mensch Qual und Glück; im unablässigen Streben nach dem Höchsten, im inneren Ringen und Wachsen, in Entwickelung und Vervollkommnung sieht der Dichter somit des Menschen Teil, seine Aufgabe und seine Befreiung.

Man kann nun gegenüber dieser idealistischen Auffassung vom Menschenleben wohl darauf hinweisen, daß die Menschheit als Ganzes bisher dieser Aufgabe gar nicht entsprochen habe. Ob auch manche einzelne sich emporgerungen, so sei von einer Vervollkommnung, einem wahren Fortschritt innerhalb der uns bekannten Menschheitsgeschichte nichts zu spüren. Ja man kann, wie etwa Rousseau, den Nachweis zu führen suchen, daß die Menschheit — infolge der Kultureinflüsse — sogar einen Niedergang zu verzeichnen habe, weil die Kultur die Seele des Menschen verderbe. Nun wird eine solche Auffassung erstens niemals den Charakter des Einseitigen, Gekünstelten verleugnen können; ja sie wird den geschichtlichen Tatsachen wohl schwerlich standhalten. Außerdem aber würde sie gegen die Möglichkeit, Ziel und Aufgabe der Menschheit dennoch in einer steten Vervollkommnung zu erblicken, nichts beweisen. Denn es handelt sich nicht in erster Linie um das, was tatsächlich bisher erreicht ist, sondern vielmehr um die Frage: dürfen wir das Menschenleben, seine Bedeutung und seinen Sinn, überhaupt unter diesem Gesichtspunkt auffassen? Diese Frage aber gehört zu den letzten, grundlegenden Problemen der Weltauffassung; eine Antwort, die mit dem Anspruch mathematischer Gewißheit auftreten dürfte, vermag der menschliche Verstand darauf nicht zu gewinnen. Dennoch brauchen wir nicht an jeder Lösung dieser uns im Innersten bewegenden Lebensprobleme zu verzweifeln.

Die Möglichkeit, daß die Menschheit dazu berufen sei, ein Fortschreiten in sich darzustellen, bleibt jedenfalls offen. Einer Möglichkeit gegenüber aber können wir uns, je nach unserem Dafürhalten, annehmend oder ablehnend verhalten. Versuchen wir aber einmal, für uns diese Möglichkeit zu verneinen! Welche Konsequenzen müßten wir aus dieser Überzeugung für unsere Weltauffassung ziehen? Könnten wir mit ganzer Seele unsere Kraft in den Dienst einer über das Materielle hinausgehenden Kulturaufgabe stellen, wenn wir überzeugt wären, daß ein eigentliches Vorwärtskommen innerhalb der Menschheit doch ausgeschlossen ist? Müßten nicht alle Kulturwerte für uns zu Scheinwerten herabsinken? Wäre es lohnend, für Wahrheit, Aufklärung, Erziehung und Bildung zu arbeiten, wenn wir sicher wüßten, daß die Menschheit ja doch in 1000 Jahren ebenso tief wie heute, in Irrtümern — wenn auch vielleicht in anderen — befangen sein wird? Gewiß, auch dann bliebe uns die Arbeit und Sorge für das materielle Wohl aller der im Leben und im Kampf sich unnütz verzehrenden Menschenkinder. Aber jede große Kulturarbeit fiele in sich zusammen, wenn wir nicht hoffen dürften, daß ihr Ertrag sich von einem vergänglichen Geschlecht auf das andere übertrüge, damit die Menschen allmählich einen Weg zur Höhe wandelten.

So müssen wir wohl den Glauben an eine, wenn auch noch so allmähliche Vervollkommnung, an ein inneres Wachsen der Menschheit festhalten, wenn wir diesen Glauben auch nicht beweisen können. Denn er ist die unentbehrliche innere Grundlage, aus der wir die Kraft zu allem freudigen Schaffen schöpfen müssen.

Was aber der ganzen Menschheit zugeteilt ist, das muß vor allem jeder einzelne Mensch in sich erfüllen; denn die Menschheit besteht ja nur aus allen einzelnen. So ist also für jeden Menschen „nur eines groß und wesentlich: zu wachsen"; so steht das Streben nach Entwickelung und möglichster Vollendung als höchste Aufgabe über jedem Menschenleben. Wir haben somit die Richtung, den allgemeinen Charakter gefunden, worin wir das höchste, allgemeinverbindliche Ziel des Menschenlebens zu suchen haben. Nun aber haben wir die Art der Entwickelung und Vervollkommnung, zu der wir Menschen, auf Grund unserer Eigenart, berufen sind, näher zu bestimmen.

Wir sahen bereits, daß die Entwickelung, die geistige Wesen als ihre Aufgabe anerkennen müssen, eine andere sein wird als die-

jenige, die wir in der Natur beobachten. Was ist es denn aber, was die Menschen von allen übrigen Geschöpfen charakteristisch unterscheidet? Wir dürfen jetzt auf früher Entwickeltes zurückgreifen.[1])

Wir fanden im menschlichen Bewußtsein Regungen enthalten, auf Grund deren wir unser Tun und Lassen — auch abgesehen von allen Folgen — billigen oder mißbilligen. Und wir sahen diese „Stimme des Gewissens" die Forderung erheben, daß unser Handeln mit dem zusammenstimme, was wir für gut, für pflichtgemäß halten. So wird im Bewußtsein des entwickelten, reifen Menschen tatsächlich etwas Neues wirksam, was in der übrigen Natur nicht seinesgleichen findet. Während allenthalben der Verlauf des Geschehens unaufhaltsam sich vollzieht, Auslösung auf Anstoß, instinktive Regung auf Reiz oder Begehren folgt, sehen wir im reifen menschlichen Bewußtsein zu den sich kreuzenden, nach Auslösung sich drängenden Regungen ein neues Moment treten: eine charakteristische Reflexion. Sie wägt nicht, wie es auch bei hochentwickelten Tieren vorkommt, die Folgen, den praktischen Nutzen der möglichen Handlungen; sie mißt, abgesehen von allen Folgen, den Wert dieser Handlungen am Maßstab eines Pflichtbewußtseins, am Ideal eines Seinsollenden, eines Guten. Durch diese Tatsache, diese Möglichkeit gewinnt der Menschengeist, gewinnt vor allem sein Wollen und Handeln einen Charakter, der ihn aus allen übrigen Geschöpfen heraushebt. Sind diese, mit allen ihren Regungen, bloß naturbedingt, so besitzt der Mensch die Fähigkeit, sich von der Natur und ihrem Begehren zu befreien und sich zu bestimmen nach einer Gesetzlichkeit, die seiner vernünftigen Einsicht entspringt.

Diese unsere Fähigkeit, durch Einsicht und Willenskraft uns innerlich von dem Triebhaften unserer Natur weitgehend zu befreien, sie bildet die Grundlage, die die größten Denker der Menschheit immer wieder bewogen hat, eine Zweiheit, einen Dualismus alles Seins anzunehmen: Unserem Verstand ist es versagt, das den Erscheinungen zugrunde liegende „Wesen der Wirklichkeit", die „Dinge an sich" allgemeingültig zu bestimmen; aber wir finden die Gesetze einer über die Natur hinaus liegenden, ewig gültigen Wirklichkeit in unserer Vernunft, durch die wir dem na-

1) Vgl. Kap. 3.

türlichen Begehren, dem naturbedingten Müssen ein vernünftiges ideales Sollen entgegensetzen. Diese Tatsache sahen wir für die verschiedensten Geister zum Kernpunkt einer eigenartigen Weltauffassung werden. Aus ihr entsprang der Glaube an ein Reich der ewig gültigen Zwecke, der Ideale im Gegensatz zur Welt des Scheins — an ein „Reich der Gnade", im Gegensatz zum „Reich der Natur" — an die Wirksamkeit der „Vernunft", im Gegensatz zur Welt der Sinnlichkeit. In der Zugehörigkeit zu diesen beiden Reichen liegt das einzigartige Wesen des Menschen; in ihr liegt der Quell seiner sittlichen Verpflichtung und seiner Kraft, ihr zu entsprechen; sie bildet den Boden, der alle Ethik überhaupt erst ermöglicht. Von ihr aus werden wir darum auch die Art der inneren Entwickelung, zu der der Mensch durch seine eigenste Natur verpflichtet ist, zu bestimmen haben.

Denn noch ist ja das Ziel der „Vervollkommnung", das wir als höchsten Zweck alles Menschenlebens hingestellt haben, so allgemein und unbestimmt, daß man um dessentwillen einen Vorwurf gegen uns erheben könnte, den man nur aus unseren eigenen früheren Ausführungen zu schöpfen brauchte. Haben wir doch Kants kategorischen Imperativ als vollgültigen obersten Maßstab der Sittlichkeit abgelehnt, weil die Forderung der Allgemeingesetzlichkeit uns zu formal erschien. Fallen wir nun aber nicht in denselben Fehler? Liegt doch auch in der Forderung der Vervollkommnung schlechthin noch gar keine nähere Bestimmung, in welcher Richtung diese zu geschehen habe. Ja würde nicht die Entwickelung und Zunahme in irgendeiner unsittlichen Eigenschaft, vielleicht in Lug und Trug, unserer Forderung — formell — auch entsprechen, so daß sie gar keinen Maßstab der Sittlichkeit mehr darstellte? So haben wir also die Pflicht, die nähere Angabe der Richtung zu versuchen, in der eine für alle Menschen verbindliche Höherentwickelung zu liegen hat.

Ohne weiteres ist zunächst deutlich, daß eine Steigerung aller überhaupt möglichen Eigenschaften und Fähigkeiten keine eigentliche Entwickelung ergeben würde, weil diese einander gegenseitig aufheben und verdrängen müßten. Eine wirkliche Höherentwickelung kann niemals durch bloße Summierung, sie muß durch eine Auslese unter den Eigenschaften zustande kommen. Fragen wir aber, nach welchem Maßstab eine solche Auslese zu bestimmen sei, so haben wir die Antwort darauf durch unsere bisherige Gedankenführung tatsächlich bereits gewonnen. Er liegt ebensosehr

in dem, worin wir die Eigenart des Menschengeistes anerkennen mußten, wie in dem Gesichtspunkt, der sich uns bei der Erörterung der geschichtlich ausgeprägten ethischen Strömungen darbot. Sie zeigte ja immer wieder, daß jeder Versuch einer triebhaften Begründung des menschlichen Handelns die Möglichkeit einer sittlichen Entwickelung ausschloß; ja wir sahen tatsächlich alle die Denker, die in der Theorie Genuß und Glückseligkeit als einziges leitendes Ziel des menschlichen Strebens verkünden, schließlich diesem ihrem Grundsatz untreu werden und, bewußt oder unbewußt, eine Anleihe bei völlig anders fundierten ethischen Richtungen erheben.

Wir sahen, daß alles folgerichtige, zweckmäßige Wollen, daß jede konsequente Lebensführung und vor allem jedes fruchtbare Gemeinschaftsleben an die eine grundlegende Bedingung geknüpft ist: daß der Mensch frei werde von der Macht des augenblicklichen Begehrens, das ihn bald hierhin, bald dorthin zieht, daß er zielbewußt seinem Wollen weitgreifende, vernünftige Zwecke setze. Auch die Geschichte der Ethik lehrt uns somit, die wahrhaft sittliche Entwickelung des Menschen in der Richtung zu suchen, zu der die spezifische Eigenart seines Wesens ihn befähigt: darin, daß er sich befreie von der Macht der Triebe und sein Wollen und Handeln bestimme durch die Gesetze seiner Einsicht, seiner Vernunft.

In einer solchen Gestaltung unseres Wollens und Handelns dürfen wir das Ziel der sittlichen Entwickelung erblicken, die dem Menschen vorgezeichnet ist. Und wir dürfen hoffen, mit diesem obersten sittlichen Gut der menschlichen Natur kein fremdes, von außen herangebrachtes Gesetz zuzumuten, sondern vielmehr den Ausdruck für das vernünftige Wollen aller gefunden zu haben. Liegt es doch im Begriff alles Wollens überhaupt, daß es etwas zu erreichen, zu verwirklichen strebt. Triebhafte, blinde Regungen, die einander beständig widersprechen, bringen es aber ihrer Natur nach nicht zu einem zielbewußten Erreichen. Darum muß jeder Wollende, sofern er sich selbst versteht, darin einwilligen, daß die Instanz, die ihm zielbewußte Einsicht ermöglicht — die Vernunft — sein Wollen bestimme. So weisen untrügliche Daten uns die Richtung, in der allein eine Höherentwickelung des Menschen und der Menschheit liegen kann, sie stellen uns somit einen höchsten Zweck vor Augen, der für die Gestaltung aller ethischen Werte und Güter maßgebend sein muß.

Aber wir werden auch diese Vernunfteinsicht, der wir die Lei-

tung unseres Wollens und Handelns anzuvertrauen wünschen, näher zu bestimmen haben. Sie enthält zunächst ein intellektuelles Moment. Es liegt in ihrem Wesen, daß sie uns aufklärt nicht nur über die Blindheit und Torheit des triebhaften Handelns, sondern auch über das Unzulängliche vieler überkommener Eigenheiten und Gewohnheiten, die wir zunächst unbesehen befolgt haben; denn sie gibt uns einen Maßstab an die Hand für das, worauf es in allem Wollen und Handeln ankommt. So kann die Vernunft dem Menschen zu einer Quelle der Aufklärung und Läuterung werden; ja ein wesentlicher Teil des Wertes, den alles Denken und alle geistige Arbeit hat, beruht in der läuternden Kraft, die die Vernunft auf die Lebensführung dessen gewinnt, der sich gewöhnt hat, den Dingen auf den Grund zu sehen und unerschrocken die Konsequenzen aus seiner Erkenntnis zu ziehen.

Aber das Denken allein schafft noch keine Ideale des Handelns; denn auch das klar Erkannte können wir zum Maßstab unseres Handelns ja nur wählen, wenn wir es auch für „wertvoll", für „gut" halten: das aber bedeutet, daß wir es auch mit einem „Wertgefühl" belegen. Wir mögen uns z. B. durch eigenes Denken davon überzeugt haben, welche körperliche und geistige Folgen einerseits eine geregelte, verständige Lebensführung und andererseits Maßlosigkeit in Genuß oder Arbeit für uns haben würden. **Klar erkannt** haben wir beide Wege; wir wissen, daß der eine zu geistiger und körperlicher Gesundheit und Leistungsfähigkeit, der andere zu Unfähigkeit und Unzuverlässigkeit führt. Was aber bewegt uns nun, den einen dem anderen vorzuziehen? Offenbar nur die Tatsache, daß Leistungsfähigkeit und Zuverlässigkeit in unseren Augen Werte und Güter sind, die wir schätzen und die wir darum erstreben, während wir ihr Gegenteil verabscheuen. In dem verschiedenen **Gefühlswert** also, den beide in unserem Bewußtsein auslösen, ist es begründet, daß wir die einen zu Ziel und Norm unseres Handelns erwählen und die anderen ablehnen. So kommen in den sittlichen Idealen, wie schließlich in allem, was einen Einfluß auf menschliches Handeln gewinnen soll, Gefühle, **Wertgefühle**, als ausschlaggebende Momente zum Ausdruck; so erhält „das zwecksetzende Denken seine Antriebe nicht nur aus dem Verstand, sondern aus Gefühl und Willen".[1])

Wir werden auf die psychologische Natur des Wollens, von dem in letzter Linie alles sittliche Verhalten abhängt, noch ein-

1) Vgl. **Sigwart**, „Vorfragen der Ethik".

zugehen haben; vorerst sind wir die Antwort auf eine andere Frage schuldig. Die Gefühle, die das menschliche Tun und Lassen beeinflussen, sind, wie ein flüchtiger Blick auf das Menschenleben lehrt, außerordentlich mannigfaltig; welche aber sind es, die wir als „ethische“ anerkennen dürfen; welche sind es, die die gefühlsmäßige Grundlage der ethischen Einsicht, der sittlichen Ideale darzustellen haben? Es kann nach allem, was wir hier erwogen haben, nicht mehr zweifelhaft sein; denn es können im Gegensatz zu allen zufällig-triebhaften Gefühlen, deren Wertlosigkeit wir einsahen, nur die Wertgefühle sein, mit denen wir das allgemeineinleuchtende höchste Ziel alles menschlichen Handelns umfassen. Wir machen uns ja diese höchste Vollkommenheit und die Tatsache, daß in der Menschheit die Kräfte dazu enthalten sind, nicht nur verstandesmäßig klar: wir erfassen sie als ein wertvollstes Ziel, das wir bewundern, dem wir mit ganzer Seele Verwirklichung erhoffen, ja an dessen Erfüllung wir selbst mitzuarbeiten wünschen. Nur so wird es uns zum höchsten Ziel unseres eigenen Strebens, zum sittlichen Ideal. Und die Hoffnung, daß wir uns diesem Höchsten, Wertvollsten einmal annähern werden, ja daß wir selbst berufen sind, daran mitzuarbeiten, hebt uns selbst und die ganze Menschheit in unseren Augen; denn sie verstärkt die Gefühle der Wertschätzung, mit der wir uns und sie umfassen; sie wird uns zur Quelle eines Gefühls, das einem tiefen Bedürfnis unserer Natur entspricht: sie verleiht uns in unserem eigenen Selbstgefühl eine gewisse „Würde“, die kein anderes Bewußtsein, als das des sittlichen Wachsens, uns geben könnte. Wir wollen nicht, wie John Stuart Mill es versuchte, in diesem Gefühl der „Würde“ den Rechtsgrund der sittlichen Verpflichtung erblicken; wir haben es oft genug abgelehnt, ihn in Gefühlswerten, die immer subjektiv bleiben, zu suchen. Dieses oberste verpflichtende Prinzip der Sittlichkeit haben wir vielmehr in dem höchsten Zwecke alles menschlichen Lebens und Handelns gefunden: in der Verpflichtung zu einer Entwickelung und Vervollkommnung des Menschen, die in der Richtung der Beherrschtheit seines Wollens und Wesens durch vernünftige Einsicht liegt. Die Ausprägung des Ideals aber, das unsere tiefste Einsicht über unser Wollen und Handeln schreibt, muß, wie jedes Ideal, in unserer gesamten Persönlichkeit wurzeln. Wir sind aber nicht nur denkende Wesen; auch unsere Wertgefühle und unser Wollen haben, wenn auch unter der Oberherr-

schaft der Vernunft, in unseren höchsten Idealen zum Ausdruck zu kommen. Von diesen Wertgefühlen aber steht in erster Reihe das Gefühl der Würde und Achtung, mit dem wir die Möglichkeit der gekennzeichneten Vervollkommnung erfassen.

Indem wir so den Anteil der Gefühle an der Bildung der sittlichen Ideale anerkennen, nähern wir uns den Ideen, die wir in Schillers philosophischen Schriften vertreten finden, die er vor allem in „Anmut und Würde", in bewußtem Gegensatz zu Kants Rigorismus entwickelt.[1] „In der Kantschen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Aszese die moralische Vollkommenheit zu suchen, und die .... die kraftvollste Äußerung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt." „Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwert verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt; der Wille aber hat im Gegenteil einen unmittelbareren Zusammenhang mit dem Vermögen der Empfindung, als dem der Erkenntnis," und wahre Sittlichkeit wird nur da erreicht, wo „sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf". „Für einen solchen durch und durch sittlichen Charakter gibt es kein Sollen und keine Pflicht mehr; er handelt sittlich aus innerster Notwendigkeit; das heldenmütigste Opfer wird ihm zum Naturtrieb, denn Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung stehen in ihm in vollkommener Harmonie." Es ist das Ideal der „schönen Seele", das Schiller in diesen Zügen zeichnet; er stellt es als den Ausdruck freier Sittlichkeit, deren Kennzeichen die Anmut ist, dem rigoristischen Pflichtbegriff Kants gegenüber. Kant hat in einer späteren Schrift auf diesen Einwand Schillers geantwortet.[2] Der Pflichtbegriff enthält — um der Majestät des Sittengesetzes willen — unbedingte Nötigung; darum ist ihm allerdings keine Anmut zugesellt. Eine Menschheit dagegen, die die Pflicht in ihre Gesinnung aufgenommen, die somit eine Verkörperung der Tugend darstellt, „verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in

1) Vgl. Schillers Werke, Cottasche Ausgabe (1887). Bd. 11. S. 270 f.
2) Vgl. Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". S. 23. Anm.

ehrerbietiger Entfernung halten" ..... „Frägt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend" .... so ist nur „das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung"; denn „ohne eine fröhliche Gemütsstimmung ist man nie gewiß, das Gute auch liebgewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben". So scharf Kant auch Pflicht und Neigung scheidet, so sieht auch er somit, wenigstens in seiner späteren Zeit, das höchste Ideal nur in der Überwindung dieser Gegensätze verkörpert: in der vollendet sittlichen Gesinnung, die das Gute mit Freiheit und Freudigkeit erfüllt.

Und in den Zügen, die der Auffassung Kants und Schillers gemeinsam sind, haben auch wir den Kern aller wahren Sittlichkeit anerkannt: in der Forderung, daß nicht erst die Handlung, die Tat selbst den Maßstab und den Gegenstand der sittlichen Beurteilung darstelle, daß die Sittlichkeit vor allem in der Gesinnung, aus der das Handeln quillt, verwirklicht sein muß. Rechnete man in den ersten Anfängen alles sittlichen Lebens nur mit fertigen Handlungen und Taten, so stellt es den eigentlichen Fortschritt des ethischen Empfindens der Menschheit dar, daß unsere Forderungen jetzt vor allem auf die Reinheit und Echtheit des *Wollens*, auf die Sittlichkeit der *Gesinnung*, des *Charakters* zielen.

Siebentes Kapitel.

Psychologische Analyse der Willenshandlung.

Wir haben nun die Aufgabe, uns klarzumachen, an welche psychologischen Bedingungen das sittliche Verhalten, das wir postulieren, gebunden ist. Da wir das Wesen des Sittlichen im *Wollen* beruhen sahen, so müssen wir also fragen: welche seelischen Momente müssen im menschlichen *Wollen* erfüllt sein, wenn es den Charakter eines „sittlichen" beanspruchen soll? Und wir haben andererseits uns darüber Rechenschaft zu geben, ob unsere ethischen Forderungen auch mit den tatsächlichen psychologischen Daten zu vereinen sind. Wir müssen uns darum — allgemein die wesentlichsten Züge der Willenspsychologie vergegenwärtigen.[1]) Das menschliche Wollen entwickelt sich in allmählicher Stufenfolge aus den reflektorischen und triebhaften Regungen, die das kleine Kind

1) Die nähere Ausführung dieser willenspsychologischen Skizze vgl. in dem Buch der Vf. „Der Wille". Leipzig, B. G. Teubner, 1910.

anfangs ausschließlich beherrschen. Diese mit den ersten Lebensäußerungen auftretenden triebhaften Regungen stellen — zusammen mit den auslösenden Bewegungen, mit denen sie instinktiv verknüpft sind — die elementarsten Bedingungen zur Erhaltung des organischen Lebens dar. Das menschliche Kind kommt jedoch über die Stufe der bloß instinktiven Bewegungen bald hinaus. In seinem Gedächtnis verbinden sich mit der Zeit die Erinnerung an diese Bewegungen mit der Erinnerung der dadurch erreichten Erfolge. So kommt es schließlich dahin, daß — auch ohne augenblicklich gegebene Reize — die Erwartung eines bestimmten lustvollen Erfolges das Handeln des Kindes auslöst. Die Erfahrungen, die es bei diesen verschiedenen Regungen sammelt, wie die gesamten geistigen Fortschritte, die es, vermittelt durch die Einwirkungen seiner Umgebung und durch eigene Beobachtungen, macht, und schließlich die Tatsache, daß oft zu gleicher Zeit zwei entgegengesetzte Triebe und Begehrungen in ihm auftreten, bewirken, daß das Kind sich gewisse Urteile über Erfolg und Vorteil seiner Handlungen bildet, daß es somit die ersten Anfänge einer bewußten Wahl in sich erlebt. Den stärksten Einfluß aber erhält diese beginnende Entwickelung des kindlichen Wollens durch die Erziehung. Denn die erste Erziehung, die das kleine Kind erfährt, setzt sich ja tatsächlich die Aufgabe, die bisher unaufhaltsam vollzogene Folge von Trieb und Handlung an vielen Stellen zu unterbrechen und zu hemmen: durch das Verbot, dem augenblicklichen Reiz ohne weiteres Folge zu leisten. So tritt also zu den Trieben, die die Regungen des Kindes zunächst ausschließlich beherrschen, mit der Zeit eine Fülle anderer Bewußtseinsdaten, die sein Wollen zu beeinflussen bestrebt sind: alle die lust- oder unlustbetonten Erwartungsvorstellungen und die Wünsche, die daraus resultieren, sowie die Vorstellungs- und Gefühlsmomente, die die zunehmende Erfahrung und Reife von selbst mit sich bringen, und schließlich die Fülle der hemmenden Momente, die durch das Bewußtsein des Verbotes entstehen, — sei dieses nun als Furcht vor Strafe, oder als Liebe zu dem, der das Gebot gegeben, oder wie auch immer im Kinde gegenwärtig. Alle diese Regungen sind gewissermaßen die Bausteine, aus denen das kindliche Wollen sich zusammensetzt.

Auch im entwickelten Bewußtsein sind triebhaftes Verlangen und die daraus quellenden Affekte, Neigungen und Leidenschaften die Motive, die den stärksten Einfluß auf das menschliche Wollen

üben; denn diese Regungen enthalten ihrer Natur nach den Antrieb zu bestimmtem, auslösendem Tun. So hat der Mensch, solange nicht schwerwiegende Hemmungen dem entgegenstehen, unmittelbar den Trieb, etwa den Affekt des Zornes oder der Freude an ihrem Gegenstande auszulassen, oder seinem brennenden Verlangen, seiner Sehnsucht oder seinem Ehrgeiz zu folgen. Auch die Regungen des Egoismus und der Selbsterhaltung und andererseits die sozialen Gefühle der Liebe, Zuneigung und Sympathie drängen häufig unmittelbar-triebhaft nach bestimmter Betätigung; wie wir es am elementarsten bei fast allen Gattungen der Lebewesen an der Mutterliebe beobachten. Ebenso aber enthält jede angeborene Neigung, etwa zu einer bestimmten Beschäftigung, und mehr noch jede durch Gewohnheit geschaffene Disposition, z. B. zu Spiel oder Trunk, unmittelbar in sich die Tendenz, unser Wollen und Handeln in bestimmte Bahnen zu zwingen. Zu diesen triebhaft-motivierenden Regungen gesellen sich als ständige beeinflussende Faktoren Temperament und Stimmung, sowie die gesamte uns beherrschende Gefühlslage, und vor allem, als schwerwiegendste Motive, die mannigfachen Wertgefühle, die wir für Gegenwart und Zukunft hegen: unsere Wünsche und Hoffnungen und alle die aus ihnen stammenden Erwägungen. Sie pflegen die augenblicklich wirksamen triebhaften Regungen häufig zu hemmen und zu kreuzen; dann opfern wir also die augenblickliche Lust und den momentanen Vorteil einer künftig zu erwartenden auf. Alle diese Motive, in denen wir somit eine Komplikation von Fühlen und Trieben, von Vorstellungs- und Urteilsmomenten zu erblicken haben, beeinflussen und bestimmen das Wollen und Handeln der Menschen; zu ihnen aber gesellen sich die Momente, die für die Ethik die größte Rolle spielen, weil das sittliche Handeln auf ihnen fußt: die sittlichen Grundsätze und Ideale. Welche seelischen Faktoren sind in ihnen enthalten, und worauf beruht ihr motivierender Einfluß? Das sittliche Bewußtsein wird — auch abgesehen von seinem Inhalt und seiner Intensität — in den einzelnen in verschiedener Form auftreten; wir können im wesentlichen wohl zwei Typen unterscheiden: den mehr intuitiv veranlagten Geistern schwebt ein Persönlichkeitsideal vor, von dem dann die einzelnen Handlungen, wie das ganze Wesen bestimmt werden. Die mehr intellektuell veranlagten Menschen dagegen pflegen sich sittliche Grundsätze zu bilden, nach denen sie dann ihre gesamte Lebensführung einheitlich

zu gestalten suchen. Selbstverständlich werden beide Typen sehr oft miteinander verbunden oder ineinander fließend auftreten.

In welcher Form auch immer das Bewußtsein des Sittlich-Guten vor unserer Seele stehe: es ist durch die Überzeugung seines alle anderen möglichen Ziele des Handelns weit überragenden Wertes ausgezeichnet; es wird mit charakteristischen Wertgefühlen von uns umfaßt. Nur sofern wir diese Gesinnung, diese Handlung oder diese Lebensgestaltung für unbedingt wertvoll halten, kann sie in unserem Bewußtsein den Charakter des Verpflichtenden, des „Seinsollenden" erlangen. Hat z. B. jemand den Grundsatz unbestechlicher Ehrlichkeit, oder hat er auf Grund selbständiger sittlicher Überlegung das Menschheitsideal des Humanismus sich zu eigen gemacht, so sind an diesen Grundsätzen gewiß eine Fülle von intellektuellen Momenten des Urteils und der Einsicht beteiligt. Der entscheidende Grund aber, weshalb diese und nicht andere gleichfalls durchführbare Prinzipien für ihn verbindlich geworden sind, liegt allein in der Tatsache, daß er diesen Grundsatz und dieses Ideal höher wertet als alle anderen möglichen; daß er mit ihnen somit Wertgefühle verbindet, die alle anderen nicht in dem Maße in seinem Bewußtsein erreichen. Ein entscheidendes Moment bei der Auswahl unserer ethischen Grundsätze und Ideale sind also die Wertgefühle, die wir für das noch zu Realisierende hegen, und von denen wir eben darum unser eigenes Denken und Tun leiten lassen. Denn die sittlichen Grundsätze beziehen sich ja auf nichts anderes, als eben auf unser Wollen und Handeln; sie sind recht eigentlich der Ausdruck des Entschlusses, daß wir die Eigenart des Handelns, die wir als wertvollste empfunden haben, in unserem eigenen Leben verwirklichen wollen. So ergibt sich bei genauerer Analyse, daß in den unserer innersten Überzeugung entspringenden sittlichen Grundsätzen bereits Willensentscheidungen vorliegen, und zwar sind diese ihrer Natur nach der Ausdruck eines ein für allemal gefaßten, als dauernd gültig gemeinten Entschlusses. Aus dieser ihrer Natur aber folgt unmittelbar, daß sie in der Fülle der Willensmotive eine Sonderstellung einzunehmen haben: sie bilden nicht ein Motiv neben den anderen, sondern sie haben als Norm für alle Motive überhaupt zu gelten. Welcher Antrieb zum Handeln auch auf uns einwirken mag, wir haben — falls unsere sittlichen Grundsätze ernst gemeint sind — ihn zu messen an den Antrieben und Entschlüssen, die aus der sittlichen Überzeugung stammen.

Aber unsere psychologische Analyse hat noch tiefer zu dringen: was muß, so haben wir zu fragen, in einer Menschenseele vorgehen, wenn sie im Gegensatz zu allen anderen wirksamen Motiven ihre sittlichen Grundsätze durchsetzt, ja wenn überhaupt irgendeine vernünftige Erwägung die Kraft der augenblicklich wirksamen Reize brechen soll? Nehmen wir z. B. an, es sei jemand, der bisher ausschließlich seinen Neigungen nachgegangen, entschlossen, von jetzt an konsequent zu arbeiten; nun aber trete die Versuchung, diesem Entschluß untreu zu werden, von neuem mit aller Kraft an ihn heran; durch welche Momente ist das menschliche Bewußtsein im Fall eines solchen Konfliktes erfüllt? Oft wird der frühere Entschluß sofort der augenblicklichen Lust nach Zerstreuung weichen; dann kommt es zu keinem sittlichen Konflikt, ja überhaupt zu keinem eigentlichen Wollen. Hält der einmal gefaßte Entschluß aber der ersten entgegenstehenden Regung stand, dann beginnen wir zu überlegen. Wir machen uns in sachlichem Schließen die Folgen klar, die die Untreue gegen unseren eigenen besseren Entschluß in diesem Falle haben würde, und wir wägen vor allem gefühlsmäßig den Unlustwert dieser Folgen ab gegen die Lust der verlockenden Zerstreuung und gegen den augenblicklichen Unlustwert des Verzichtes. Diese Erwägung führt endlich dazu, daß wir die eine der möglichen Handlungen bewußt billigen und uns zum Ziele setzen, sie führt zu bewußter Entscheidung oder Entschließung.

Der Bewußtseinsbestand, der zu einer solchen Entscheidung führt, ist somit ein völlig anderer als in dem Falle, wo wir einer augenblicklichen Regung unbesehen folgen; wir sehen Reiz und Auslösung nun unterbrochen: durch mannigfache Erinnerungen und andere Vorstellungen, durch Reflexion, durch Abwägen und Billigen und durch die daraus entspringende Entscheidung. Bei allem triebhaften, unüberlegten und zufälligen Tun haben wir, wenn wir es nachträglich erinnern, das Bewußtsein, daß unsere Triebe oder Affekte uns getrieben haben, ohne daß wir eigentlich etwas dazu getan, ohne daß wir versucht hätten, sie zu hindern. Haben wir uns dagegen in bewußtem Erwägen zum Handeln entschlossen, so ist unser Handeln vielmehr durch das Bewußtsein charakterisiert, daß es durch unseren eigenen gebilligten Entschluß und nicht unter der Herrschaft eines Zwanges zustande kam, daß wir so gehandelt, weil wir so gewollt haben. So ist das eigentliche Willensbewußtsein also dadurch charakterisiert, daß nicht eine

augenblickliche Regung, sondern unser gesamtes, der momentanen Neigung übergeordnetes Denken und Fühlen für den Verlauf der Handlung maßgebend wird, und daß aus diesen Momenten neue Gefühlsantriebe und Urteile entstehen, auf Grund deren wir den Wert der ursprünglich wirksamen Motive aufs neue prüfen und daraufhin die einen billigen und die andern mißbilligen und uns so entscheiden. Durch die Momente eines, wenn auch noch so verkürzt vor sich gehenden, Erwägens, durch Billigung und Entscheidung finden wir jede Art des Willensbewußtseins charakterisiert; in diesen psychologischen Momenten dürfen wir somit das notwendige und zureichende Kriterium des Wollens erblicken. Diese Willenserwägung selbst kann natürlich durch die mannigfachsten Gesichtspunkte bestimmt sein: von den Rücksichten rein äußerer Zweckmäßigkeit, die uns bestimmen, augenblicklich-wirksame Regungen um künftigen Vorteils willen zurückzustellen, bis hin zu den tiefsten ethischen Reflexionen. Auch kommen keineswegs bei jeder Willenshandlung alle die Momente, durch die wir sie charakterisiert fanden, uns gesondert zum Bewußtsein; denn mehr noch als beim Vorstellen und Denken spielen in unserem Wollen intuitiv erfaßte, ja fast unbewußt-wirksame Momente eine große Rolle. Vor allem wird durch die Macht alltäglicher Gewohnheit ein großer Teil unserer Handlungen, ja selbst solche komplizierter Natur, schließlich automatisch ausgeführt, — selbst wenn wir sie einst, da wir sie erlernten, nur mit Hilfe vieler absichtlicher Willensentschlüsse zu vollbringen vermochten. Wie überall in der Natur, so sind auch im geistigen Leben die Übergänge fließend; willkürliches und unwillkürliches Geschehen flutet durcheinander; an die Stelle absichtlicher Entschlüsse tritt durch gewohnheitsmäßige Assoziation in unzähligen Fällen automatisches Geschehen. Sobald aber irgendein Anlaß dazu vorliegt, wenn vielleicht ein Zweifel an der Berechtigung des alltäglich Geübten sich bei uns einstellt, dann kann sich unsere prüfende Willensreflexion auch in diesem Zusammenhang ebenso schnell wieder einstellen; dann werden wir auch das, was wir zu tun gewohnt waren, wiederum — vielleicht gefühlsmäßig, ja halb unterbewußt — prüfend modifizieren.

Im hellen Lichte des Bewußtseins aber werden sich stets solche Willensentscheidungen abspielen, die für uns und unser Leben wirkliche Bedeutung haben; zu ihnen gehören in erster Linie solche Entscheidungen, bei denen einer augenblicklichen Regung,

vielleicht einem leidenschaftlichen Wunsche, ernste sittliche Bedenken entgegenstehen. Dann kommt es zu bewußtem sittlichen Konflikt, in dem wir nicht einen augenblicklichen Vorteil gegen einen zukünftig zu erwartenden abwägen, in dem wir vielmehr zu wählen haben zwischen dem, was wir im Augenblick zu tun wünschen und dem, was wir — auf Grund unseres besseren Wissens — tun dürfen. Diese sittlichen Konflikte bilden die eigentliche Komplikation des menschlichen Wollens; sie kommen für die Psychologie wie für die Ethik in besonderem Maße in Betracht.

Die erste und grundlegendste Bedingung zur Durchführung sittlicher Konflikte ist natürlich, daß wir überhaupt sittliche Grundsätze und Ideale haben, oder daß wir doch irgendwie uns bewußt sind, daß es ein über jede persönliche Rücksicht erhabenes „Sollen" gibt. Die andere Bedingung ist, daß das Pflichtbewußtsein uns auch in Augenblicken, wo starke andere Regungen vorwalten, vor Augen bleibt; das aber wird am besten dann gesichert sein, wenn es mit unserem eigenen wahren Wollen verknüpft ist.

So sehr wir auch in unseren sittlichen Überzeugungen uns abhängig finden von Geburt und Erziehung, von Leben und Schicksal und zuletzt von den Lehren derer, die die Pfadfinder der Menschheit auf sittlichem Gebiete sind: unser inneres Eigentum können sie nur werden, wenn wir sie im eigenen Wertschätzen und Billigen bejaht haben, wenn sie somit auch der Ausdruck unseres eigenen Wollens geworden sind. Eigene sittliche Grundsätze sahen wir ja psychologisch zuletzt auf bereits gefaßte und als dauernd gültig gemeinte Willensentschlüsse zurückgehen. Und wir konnten auch den Kernpunkt der Sittlichkeit nur in der eigenen sittlichen Überzeugung oder mit Kant im eigenen „guten Willen" erblicken. Und wir erkannten die sittliche Aufgabe darin, daß dieses Wollen sich unter Umständen auch in hartem Kampfe gegen die Macht unserer anders gerichteten Affekte durchsetze.

Welche psychologischen Bedingungen kommen nun bei diesem sittlichen Ringen in uns zur Geltung? Der seelische Bestand wird natürlich, je nach der Stärke der miteinander ringenden Faktoren, in den verschiedenen Menschen und in jedem einzelnen Falle verschieden sein. Zuweilen wird das Bewußtsein des Sollens im Moment des Affektes unsere Aufmerksamkeit überhaupt nicht zu erringen vermögen; es kann aber auch eine flüchtig auftretende Erinnerung bewirken, daß wir in will-

kürlicher Konzentration das Pflichtbewußtsein in uns lebendig machen, oder daß es unwillkürlich-intuitiv in uns rege wird. Diese Reproduzierbarkeit in Augenblicken, wo unser ganzes Interesse in anderer Richtung liegt, hängt in erster Linie natürlich ab von der Echtheit unserer sittlichen Überzeugung, von dem Gefühlswert, den sie für uns besitzt, von dem Maße, in dem sie Sache unseres eigenen Entschlusses geworden ist. Sie hängt aber auch ganz wesentlich ab von Gewöhnung und Übung. Ebenso wie auf intellektuellem Gebiet die Assoziationen durch Übung geprägt werden, so wird auch bei einer Entscheidung zum Handeln das, was wir zu tun gewöhnt sind, sich uns als nächstliegende Möglichkeit darbieten und am stärksten auf uns wirken. Darum haben Erziehung und Selbsterziehung auch auf sittlichem Gebiete die Faktoren der Übung und Gewöhnung sehr stark zu berücksichtigen. Der Kampf der verschiedenen auf uns eindringenden Faktoren kann nun — je nach der Individualität — entweder durch überwiegend gefühlsmäßige Neigung und Gewöhnung entschieden werden, ohne daß es zu einem Konflikt im hellen Lichte des Bewußtseins kommt. Es kann aber andererseits auch in Augenblicken des Affektes eine — wenn auch noch so verkürzte — Willensreflexion in Form bewußten Ringens in uns einsetzen. Dann werden einerseits alle die Unlustgefühle in uns rege, die, wie wir sicher wissen, die Nichtbefriedigung des augenblicklichen Verlangens uns eintragen wird. Andererseits aber erwachen auch alle die Vorstellungen und Gefühle, die das Pflichtbewußtsein in uns auslöst, vor allem auch der Gedanke an die Folgen des Unterlassens, in besonderer Stärke in uns, und wir versuchen, in willkürlicher Konzentration, sie gegenüber jenen zu verstärken und ihre Bedeutung uns in ganzem Umfange vorzuführen. In demselben Maße, als es uns dadurch gelingt, das sittliche Bewußtsein und alle damit zusammenhängenden Gedankengänge in uns zu beleben und zu verstärken, werden die Antriebe, die von den entgegenstehenden Affekten ausgehen, geschwächt werden. Zugleich aber versuchen wir, sie niedriger zu werten und den augenblicklichen Schmerz des Verzichtes zu ertragen, indem wir ihn wägen gegen den bleibenden Wert des sittlichen Handelns.

Unter dem Einfluß dieser unserer inneren Arbeit kann schließlich unser gesamter Bewußtseinsbestand verändert werden; denn nicht mehr der im Augenblick und zufällig stärkste Antrieb wird dann für unser Handeln entscheidend; sondern die in unsrem tief-

sten Wesen gegründeten, von dem augenblicklichen Affekt unberührten Wertschätzungen und Entschlüsse wirken, durch unsere innere Arbeit erweckt, in unserem Handeln sich aus. So geht unser sittliches Ringen also von der Überzeugung aus, daß das gute, pflichtgemäße Wollen allen anders gerichteten Regungen überlegen ist. Die psychologischen Mittel aber, durch die wir in den sittlichen Konflikten diese Überzeugung durchsetzen, sind: entschlossene Konzentration unseres ganzen Denkens und Fühlens auf alle die von unserem Pflichtbewußtsein ausgehenden Antriebe — ferner bewußtes Umwerten unserer anders gerichteten Gefühle — und schließlich entschlossenes Ertragen des Schmerzes, den der augenblickliche Verzicht für uns bedeuten mag.

Nun aber besteht doch die Tatsache, daß auch Menschen, die in gleichem Maße von ihren Idealen erfüllt sind, denen das „Seinsollende“ wirklich Sache des eigenen, tiefsten Wollens geworden ist, sich dennoch in Momenten eines schweren Konfliktes verschieden verhalten. Den einen ist der Sieg auch in hartem inneren Ringen sicher, während die anderen, vielleicht zu ihrem eigenen tiefen Schmerz, unterliegen. Denn nicht nur Tiefe und Echtheit unseres sittlichen Empfindens kommt in dem Falle eines inneren Konfliktes in Betracht, sondern ebensosehr die Kraft und Stärke, mit der wir uns gewöhnt haben, ein einmal gebilligtes Ziel zu verfolgen und auch gegen starke Hemmungen durchzusetzen. Diese relative Stärke unseres zielbewußten Wollens im Kampfe mit den ablenkenden Antrieben ist unsere „Willensenergie“.

Als was stellt nun das Wesen dieser „Willensenergie“ der psychologischen Analyse sich dar? Sie besteht einmal in der individuell verschiedenen Lebhaftigkeit und Stärke, mit der wir das Gewollte oder Gewünschte erstreben. Zu ihr aber muß, wenn es zu wirklichem zielbewußten Wollen kommen soll, die Dauerhaftigkeit und Zähigkeit sich gesellen, die uns konsequent bei dem einmal gefaßten Ziele verharren läßt, und die uns somit befähigt, uns auf ein Ziel zu konzentrieren, ohne uns durch andere Aussichten und Möglichkeiten ablenken zu lassen. Aber wir sahen, daß das Durchführen unseres Entschlusses sehr oft Opfer und Verzicht von uns fordert. Darum gehört zum Wesen der wahren Willensenergie auch der Mut des Verzichtens und Ertragens und ferner die Kraft, dem als wollenswert Erkannten, auch Opfer, vielleicht an unseren liebsten Wünschen, zu bringen. Starkes, zielbewußtes, zähes und opferbereites, also energi-

sches Wollen ist, wie alles, was wir geistig und körperlich besitzen und leisten, zu einem Teil Sache unserer psychophysischen Dispositionen und Anlagen. Zum anderen und größeren Teil aber ist sie die Frucht von Übung und Gewöhnung, und zwar unserer Gewöhnung an Selbstbeherrschung und Disziplin. Das Wesen der Selbstbeherrschung ist, wie sich aus alledem ergibt: die Unterdrückung der Triebe und zufälligen Regungen um des einmal gesetzten Zieles willen, die Konzentration alles Strebens auf dieses Ziel und das Ertragen und Überwinden aller der äußeren und inneren Hemmnisse, die sich unserem Wollen entgegenstellen. Diese Willensdisziplin ist der Kern aller Erziehung und Selbsterziehung. Wir werden sie aber der Jugend nicht als eine Beschränkung ihrer Kräfte, nicht als ein Verzichtenmüssen darzustellen haben; wir werden ihre eigenen Kräfte dazu aufrufen, diesen „Kraftbeweis, dieses Zeugnis der Reife, diesen Befreiungsakt" in sich zu vollbringen.[1]) Alle Gewöhnung an Konzentration und an konsequentes Arbeiten wird der Erziehung zur Selbstbeherrschung dienen; durch sie allein werden wir die Jugend zu sittlicher Reinheit und Freiheit führen, werden wir ihrer Charakterbildung dienen können. Denn die psychologischen Bedingungen der Charakterstärke sind zunächst: energisches, zielbewußtes, konsequentes Wollen. Dazu aber muß sich eine Übereinstimmung und Harmonie in allen den einzelnen Zielen unseres Wollens und Strebens gesellen; denn nur eine Persönlichkeit, deren Festigkeit und Zuverlässigkeit eine Garantie für die einzelnen Handlungen bietet, die nicht beständig Entgegengesetztes in ihrem Wollen und Wesen bekundet, nennen wir im eigentlichen Sinne „Charakter". „Persönlichkeit", „Charakter" in diesem Sinne zu werden, aber muß auch unserer Ethik als Ziel der Menschheitskultur erscheinen; denn nur in ihm besitzen wir die Garantie, daß das ganze Leben und Handeln der sittlichen Überzeugung gemäß gestaltet wird. Kraftvolles Wollen, Selbstbeherrschung und Charakterstärke sind gewissermaßen die Form, an die die Zuverlässigkeit alles sittlichen Wollens und Handelns notwendig gebunden ist; sie werden aber damit selbst zu sittlichen Gütern.

Unsere ethische Untersuchung hatte uns dahin geführt, in der εωφροσύνη im antiken Sinne, in der von der Vernunft bestimmten Lebensführung das höchste sittliche Gut zu sehen; wir hatten

1) Über die praktische Ausübung dieser Erziehung zur Selbstbeherrschung und ihre Bedeutung für die Charakterbildung, vgl. F. W. Förster, „Jugendlehre".

sittliches Wollen und Handeln da gefunden, wo die augenblicklich zur Auslösung drängenden Motive gewertet und modifiziert werden durch unsere sittliche Überzeugung, durch das Bewußtsein dessen, was wir in vernünftiger Überlegung für gut und wollenswert halten. Wir haben nun gesehen, daß diese unsere ethischen Forderungen im Einklang stehen mit den psychologischen Tatsachen; denn jede Komplikation des menschlichen Wollens, jede Erhebung aus dem triebhaft-tierischen Zustande besteht — psychologisch — darin, daß die augenblicklichen Regungen hinter übergeordneten Rücksichten, umfassenderen Zielen, besserer Einsicht zurücktreten; daß jene um dieser willen in ihrer Wirksamkeit beschränkt und unter Umständen in bewußter innerer Arbeit aufgeopfert werden.

Achtes Kapitel.

Das Problem der Willensfreiheit.

Nun aber eröffnen sich für unser Problem neue Komplikationen und Zweifel: wenn es einem Menschen gelungen ist, sich in innerer Arbeit zu einer sittlichen Entscheidung durchzuringen — ist dann dieser sein Entschluß in allen seinen Phasen notwendig bedingt, so daß er schließlich so wählen mußte? Oder konnte sein Entschluß auch anders ausfallen, ist also sein Wollen nicht notwendig bedingt, sondern frei? Wir sehen uns somit jetzt vor das strittigste aller Probleme, vor die Frage nach der Freiheit oder Bedingtheit unseres Wollens, gestellt. Wir können es nicht entfernt unternehmen, dieses die Menschheit seit zwei Jahrtausenden bewegende Problem hier auch nur einigermaßen erschöpfend zu behandeln und alle die unendlichen Argumente zu erwägen, die von Theologie, Philosophie, Psychologie und Naturwissenschaft im Zusammenhange damit geltend gemacht worden sind. Ja diese Argumente selbst sind für das moderne Denken zum großen Teile nichtig geworden; denn wir haben erkannt, daß sie sich auf Behauptungen stützen, die jenseits der Grenzen des menschlichen Wissens liegen. Vielleicht ist es uns überhaupt versagt, eine denknotwendige Antwort auf das Problem der Willensfreiheit zu finden und endgültig zu entscheiden, ob in unserem Wesen und Wollen jedes Moment durch die Summe der vorhergehenden eindeutig und notwendig bestimmt ist, oder ob unser Wollen unter denselben Bedingungen auch anders

verlaufen könnte, weil eine Unbedingtheit und Freiheit darin waltet. — Aber schließt nicht schon das für unser Erkennen grundlegende Kausalgesetz, das uns für jedes Ereignis eine zureichende und notwendige Ursache fordern heißt, von vornherein die Möglichkeit eines ursachlos-freien Geschehens aus? Alles Verstehen und Begreifen eines Geschehens bedeutet ja, daß wir sein Zustandekommen aus regelmäßig vorhergehenden Phasen, aus Ursachen, einsehen; es würde also da aufhören, wo ein ursachloses Geschehen einsetzt. Diesem geläufigen Argument gegenüber müssen wir uns jedoch klarmachen, daß das Kausalgesetz nicht, wie etwa der Satz der Identität oder wie ein Grundaxiom der Algebra, ein Gesetz unseres reinen Denkens ist. Das Kausalgesetz stammt vielmehr aus unserer Naturerfahrung, in der wir es in der Tat durchgehend gültig finden; darum gewinnt es für das Gebiet des Naturgeschehens allerdings den Charakter eines denknotwendigen Postulates. Nun beobachten wir freilich auch im Gebiete der seelischen Vorgänge eine weitgehende Gesetzlichkeit; aber es hieße, die Grenzen unseres Wissens weit überschreiten, wollten wir daraufhin dem Kausalgesetz hier dieselbe Gültigkeit wie im Physischen zusprechen und die Möglichkeit einer Spontaneität von vornherein leugnen. Gewiß: eine restlose Erklärung und Berechnung des psychischen Geschehens ist unmöglich, wenn das Kausalgesetz dort nicht unbedingt gilt. Aber wer eine „Freiheit" des menschlichen Wollens behauptet, der verzichtet damit eben auf die Möglichkeit restloser Kausalerklärung im Psychischen; es wäre darum petitio principii, ihn damit zu widerlegen, daß man diese in Frage stehende Erklärbarkeit einfach behauptet.

Auch die wissenschaftlichen Hypothesen über die psycho-physischen Wechselbeziehungen schließen die Möglichkeit nicht völlig aus, daß im menschlichen Wollen auch spontane Faktoren vorhanden wären, die sich im Handeln, also im Gebiet des Physischen, auswirkten. Denn der heutige Stand dieser Hypothesen läßt die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Gehirn und Seele durchaus offen. So wird man aus allgemeinen erkenntnistheoretischen oder naturwissenschaftlichen Erwägungen nichts Endgültiges zur Entscheidung unseres Problems beibringen können; wir werden uns somit an die psychologischen Tatsachen selbst wenden müssen. Erinnern wir uns der verschiedenen Verhaltungsweisen, die einem Menschen, der vor eine Entscheidung, vielleicht eine Versuchung gestellt ist, möglich sind: von dem passiven Sichhingeben an den zunächst

stärksten Reiz bis hin zu dem energischen sittlichen Ringen, in dem wir — gegenüber allen anderen Regungen — den sittlichen Motiven zum Siege verhelfen. Wir sahen diese verschiedenen möglichen Entscheidungsweisen, mit allen ihren Zwischenstufen abhängig von der Lauterkeit und Sittlichkeit der Gesinnung eines Menschen, von der Kraft seiner Selbstbeherrschung, von Anlage, Neigung, Erziehung und Gewöhnung — kurz, von allem, was ein Mensch seinem innersten Wesen nach ist. Alle diese Momente prägen, nach der deterministischen Ansicht, sein Wollen so eindeutig, daß es in jedem Moment das notwendige Resultat aller dieser zusammenwirkenden Faktoren ist.

Demgegenüber aber behauptet der Indeterminist, daß unser Wollen nicht ein solches Resultat notwendig wirkender Faktoren darstelle. Er sieht gerade in solchen Entscheidungen, in denen — im Kampf mit Neigung und Leidenschaft — das sittliche Wollen, die Selbstbeherrschung eines Menschen zum Ausdruck kommt: „spontane" „freie" Faktoren wirksam; ja in ihnen allein erkennt er fast durchweg den Wert alles Sittlichen.

Es ist natürlich von vornherein ausgeschlossen, diesen Streit zwischen Indeterminismus und Determinismus dadurch zu schlichten, daß man versuchte, alle die einen Willensakt bedingenden Faktoren aufzuzeigen und so die Unmöglichkeit eines gleichfalls wirksamen spontanen Faktors zu erweisen; sind doch die Ursachen, die unser Wollen bedingen, schließlich unendliche, da jedes Moment unseres seelischen Erlebens mit einer Kette anderer Erlebnisse und einer Fülle unbewußter Momente zusammenhängt! Darum wäre diese Aufgabe empirisch nicht lösbar. Wir müssen uns aber darüber klar werden, ob die Spontaneität, die die Indeterministen fordern, mit dem Wesen unseres Wollens zusammenstimmt, ja ob — wie sie behaupten — durch sie erst unsere Entscheidungen den Charakter eigenen Wollens erhalten. Wenn sie der Annahme einer geschlossenen Kausalität unseres Wollens die Behauptung einer Unbedingtheit und Freiheit gegenüberstellen, so leitet sie dabei offenbar die Erwägung, daß unsere Entscheidungen doch uns selbst angehören müssen, daß nichts Erzwungenes, nichts Fremdes darin enthalten sein darf. Auch wir haben — wie sich bald ergeben wird — dieses Postulat, daß unser Wollen uns selbst angehören, ja in uns selbst gegründet sein muß, in vollem Umfange zu erheben; es fragt sich nur, ob diese Forderung tatsächlich durch die weitere Annahme einer „Freiheit" des

Wollens gesichert wäre. Was sagt zunächst das Bewußtsein, das wir beim Wollen empirisch erleben, in dieser Beziehung aus?

Erinnern wir uns des seelischen Faktors, der unsere Willenserlebnisse vor allen anderen unmittelbar auszeichnet: wir fanden ihn gegeben in dem Bewußtsein, daß eine Handlung nicht einem zufälligen Reiz, sondern unserem der momentanen Regung übergeordneten Denken und Fühlen, unserer „Billigung“ entstammte[1]), und somit in dem Wissen, daß die Antriebe unserer Handlungen allein darum in Wirksamkeit traten, weil wir selbst sie gutheißen. Niemals aber fanden wir unsere Willenserlebnisse begleitet oder gefolgt von dem Bewußtsein, daß unser Handeln motivlos zustande kam. Wir haben aber ferner — vor einer Entscheidung stehend — das Bewußtsein: daß wir dieses oder jenes wählen, so oder so handeln können, sofern wir die Regung, die dazu führte, den Wunsch oder die Einsicht, oder was es auch immer sei, billigen — sofern wir also dieses oder jenes wollen. So besteht also das „Freiheitsbewußtsein“, das die unserer Wahl entstammenden Handlungen tatsächlich charakterisiert, zunächst in dem Wissen, daß unser Handeln von unserem Wollen abhängt. Wir haben somit ein Bewußtsein der Freiheit unseres Handelns; niemals aber haben wir das Gefühl: wir könnten, wenn unsere Wünsche oder unsere Einsicht unser Wollen in der einen Richtung lenkten, ebensogut unter denselben Bedingungen auch anderes wollen, oder wir könnten irgend etwas wollen, auch ohne daß ein genügendes Gewicht dafür in unseren augenblicklichen Motiven vorhanden sei. Niemals also haben wir das Bewußtsein einer Indeterminiertheit unseres Wollens. Aber wir haben dennoch gerade in diesem unser Wollen begleitenden Bewußtsein und vor allem auf Grund der Entstehungsweise unseres Wollens das Recht, unser Wollen ein „freies“ zu nennen. Nicht die Freiheit der Gesetzlosigkeit oder die Freiheit der Ursachlosigkeit ist es, die es charakterisiert: wohl aber die Freiheit von allen fremden, aufgezwungenen oder zufälligen Regungen — und dementsprechend eine Eigengegründetheit, die dem wahren Wollen darum zukommt, weil es einzig und allein aus unserer Billigung und somit aus den unserem tiefsten Wesen angehörenden Faktoren stammt.

Das andere Problem aber, in das sich der Streit zwischen Deterministen und Indeterministen an dieser Stelle fortsetzt: ob in die-

---

1) Vgl. oben S. 71.

sem unserem Wesen wieder jedes Moment notwendig bedingt sei, oder ob in ihm, in unserer Anlage und unserem Charakter, unbedingte „freie" Faktoren wirksam werden, kann mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit nicht entschieden werden; denn es liegt über die Grenzen menschlichen Erkennens hinaus. Auch der Ausweg, den Kant wählt, die Annahme: daß wir als „intelligible Wesen zwar frei, als Erscheinungen aber durch die zeitliche Kausalität gebunden seien", kann als Lösung des Problems nicht gelten. Denn die „intelligible Freiheit" würde für das empirische Wollen, nach dessen Natur wir allein fragen, keine Bedeutung haben; im übrigen liegt auch in diesem Versuche, die Natur intelligibler Wesen zu bestimmen, eine Dogmatik, die die Grenzen unseres Erkennens überschreitet.

So können wir den metaphysischen Sachverhalt, ob in unserem Wollen, beziehungsweise in unserem Wesen jede Phase notwendig bedingt ist, oder ob eine Freiheit im Sinne des Indeterminismus darin waltet, mit denknotwendiger Gültigkeit offenbar nicht entscheiden, sondern wir finden uns auf die empirisch-psychologische Deutung der Bewußtseinstatsachen verwiesen. Scheint auch die ganze Bewußtseinslage des Wollenden für die deterministische Auffassung zu sprechen, so kann daraus doch noch kein endgültiger Entscheidungsgrund entnommen werden, da jeder solchen Deutung ein Moment subjektiven Dafürhaltens nicht abzusprechen ist. Wir haben dagegen jetzt zu untersuchen, welche der beiden Auffassungen in ihren Konsequenzen mit den übrigen und vor allem mit den schwerwiegendsten Tatsachen unseres Bewußtseins am besten übereinstimmen würde. Auch auf diesem Wege dürfen wir von vornherein nur auf eine postulatorische Lösung unseres Problems rechnen; eine andere Antwort aber ist uns auf letzte metaphysische Fragen überhaupt versagt.

Versuchen wir zunächst, uns die Folgen aus der indeterministischen Auffassung klarzumachen: Sie würde, in ihre letzten Konsequenzen verfolgt, bedeuten, daß unser Wollen und Handeln nicht notwendig bedingt sei in allen den Faktoren, die wir kennen lernten, sondern daß sie — zu einem Teil wenigstens — motivlos, ursachlos „freisteigend" hervortreten. Unsere Einsicht und unsere sittliche Energie und alle die angeborenen oder erworbenen Qualitäten: sie würden dann unser Wollen nicht unbedingt prägen, sondern ihre Wirkungskraft würde stets gekreuzt werden durch einen Faktor, den wir nicht kennen, nicht vorhersehen und mit dem

wir nicht rechnen könnten, weil er — seiner Natur nach — unberechenbar ist. Und die andere für die Willenspsychologie entscheidende Tatsache, ob wir uns einem Reiz widerstandslos hingeben, oder ob und wie weit wir uns ihm zu widersetzen suchen, auch sie würde — nach der indeterministischen Auffassung — zuletzt bestimmt werden nicht durch alle die in unserem Wesen und Charakter und bisherigen Wollen wurzelnden Faktoren; auch für sie würde ein bedingungsloser, unberechenbarer, unserem Einfluß entzogener Faktor den Ausschlag geben. Denn der Indeterminist muß — sofern er sich selbst treu bleibt — an der Annahme festhalten, daß eine „motivlose Wahl zwischen a und non a" als ein völlig grundloser Faktor allenthalben den Ausschlag in unseren Willensentscheidungen gibt. Nun spricht ja für diese Auffassung offenbar die Tatsache, daß auch der festeste Entschluß nur zu oft nicht standhält, und daß auch das sittlichste Empfinden und die stärkste Willensenergie keineswegs immer zuverlässig sind, daß also dem menschlichen Wollen und Handeln tatsächlich ein Zug der Unberechenbarkeit anhaftet. Ist diese Tatsache aber nur auf indeterministischem Boden zu erklären, oder kommt sie nicht vielmehr auf Rechnung der menschlichen Kurzsichtigkeit, die nicht alle ins Spiel tretenden Faktoren zu berechnen vermag, und die die Kraft der einen gegenüber der der anderen überschätzt? Begegnen solche falsche Berechnungen uns doch unendlich oft auch im physischen Geschehen, wo doch alles gesetzmäßig-notwendig verläuft! So darf also die Unzuverlässigkeit, die menschlichem Wollen und Handeln so oft anhaftet, noch lange nicht für seine Motivlosigkeit sprechen.

Wie aber würde diese Unbedingtheit unseres Wollens mit den übrigen seelischen Tatsachen zu einen sein: vor allem mit dem Bewußtseinsmoment, um dessentwillen dieser Streit immer wieder mit solcher Leidenschaft geführt wird? Es ist die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit mit einer der Grundtatsachen unseres Willenserlebens, mit dem Bewußtsein, daß wir für unser Wollen und Handeln verantwortlich sind, die den Kampf um die Willensfreiheit zu allen Zeiten in den Mittelpunkt des Interesses gerückt hat. Setzt dieses Bewußtsein, daß wir Menschen für unser Handeln einzustehen, daß wir die Folgen unseres Handelns zu tragen haben, die Determiniertheit oder die Unbedingtheit unseres Wollens voraus? Dieses Problem gewinnt gerade für die Ethik besonderes Interesse, da das Bewußtsein unserer Verantwortlichkeit zu den Tatsachen gehört, auf denen alle Ethik fußt;

stellt es doch die erste Voraussetzung aller Gewissensregungen und alles Pflichtbewußtseins dar.

Viele und namhafte Philosophen, von den neueren vor allem Hermann Lotze, sind der Überzeugung, daß man gerade um der menschlichen Verantwortlichkeit willen an der Freiheit des Wollens festhalten müsse, — daß ohne diese Freiheit Pflichtbewußtsein, Verantwortung und Reue illusorisch, ja daß sogar jede Wertbestimmung von menschlichem Handeln sinnlos würde, und daß das ganze menschliche Leben dann nichts anderes mehr als einen Streit von Naturkräften darstellte. Ihnen wird darum die Freiheit des Wollens zu einem notwendigen Postulat einer sinnvollen Lebens- und Weltauffassung. Wir müssen also, um diese Auffassung zu prüfen, untersuchen, ob die indeterministische Willensauffassung tatsächlich die Möglichkeit sichert, daß wir für unser Tun und Lassen verantwortlich werden können.

Jedes Individuum kann offenbar nur dann die Verantwortung für sein Handeln tragen, wenn es auch selbst seine Handlungen verursacht hat, oder wenn es doch in seiner Macht gestanden hätte, sie eventuell zu verhindern. Etwas verursachen aber bedeutet: die Bedingungen herstellen, auf die hin das betreffende Geschehen erfahrungsmäßig folgt — etwas verhindern, heißt: bewirken, daß diese Bedingungen unterbleiben. Wie aber kann man etwas, das der Voraussetzung nach keine Ursachen hat, weil es „unbedingt" verlaufen soll, verursachen oder verhindern? Nun muß aber der Indeterminist, sofern er sich selbst treu bleibt, stets an einer Stelle unseres Willenslebens ein solches „unbedingtes" Geschehen, eine „grundlose Wahl zwischen a und non a" annehmen. Das bedeutet also: daß niemals meine Billigung oder meine Einsicht allein in meinen Entschlüssen, niemals meine sittliche Energie allein in meinem Handeln sich auswirkt, sondern daß als ausschlaggebendes Moment stets ein Geschehen dazu kommt, das in mir vor sich geht, ohne daß ich es bewirken oder verhindern konnte, das auch von meiner Billigung oder Zulassung gar nicht abhängt, das vielmehr ein rein zufälliges Geschehen darstellt, demgegenüber ich völlig machtlos bin. Ich wäre, wenn es sich so verhielte, tatsächlich niemals sicher, ob nicht völlig unvorhergesehen, ja vielleicht selbst wider mein bestes Wissen und Wertschätzen irgendein „spontaner" Entschluß in mir aufsteigen und mein Handeln vielleicht so bestimmen könnte, wie ich es nicht gewünscht und nicht verursacht habe, und wie ich es nicht verhindern

konnte. Sobald aber der Indeterminist behaupten wollte, daß auch diese „freien“ Entschlüsse von dem gesamten geistigen und sittlichen Habitus bestimmt und abhängig seien, dann gäbe er seinen indeterministischen Standpunkt auf. — Wie aber könnten wir, wenn in unserem Wollen tatsächlich ein solches „freies“ Geschehen sich auswirkte, die Verantwortung für unser Wollen und Handeln übernehmen? Wie können wir — gerechterweise — die Folgen tragen für ein Geschehen, in dem ein solches „unverursachtes“, also schlechthin zufälliges Moment den Ausschlag gibt? Würde damit nicht in unser Handeln eine Unberechenbarkeit und Unzuverlässigkeit kommen, die der Möglichkeit, für unser Wollen und Handeln die Folgen zu tragen, den Boden entzieht? So müssen wir also das Argument, das gegen den Determinismus gewendet wird, tatsächlich gegen die „Freiheit“ des Wollens richten: daß die Tatsache der menschlichen Verantwortlichkeit mit ihr nicht zu vereinen ist.

Nun ist aber andererseits klar, daß die Absicht derer, die in der Willensfreiheit den springenden Punkt jeder sittlichen Weltauffassung sehen, tatsächlich nicht dahin geht, einer Unberechenbarkeit und Unzuverlässigkeit unseres Wollens das Wort zu reden. Sie wünschen im Gegenteil, unser Wollen erst recht in unsere eigene Hand zu legen und meinen darum, daß in ihm mehr verwirklicht sein müsse, als das was aus Anlagen und Lebensbedingungen resultiert. Auch wir haben, in den ethischen Forderungen ebenso wie in der psychologischen Analyse, weitgehend die Möglichkeit vorausgesetzt, daß ein Mensch imstande sei, in seinem Wollen über die zufälligen Bedingungen seiner Anlage und seines bisherigen Lebens hinauszugehen, ja daß er fähig sein müsse, sich bis zu gewissem Grade in Gegensatz dazu zu setzen und die daraus resultierenden Neigungen und Gewohnheiten zu bekämpfen. Aber nicht bedingungslos, aus unverursachten Faktoren, entstammt ihm die Kraft dazu; vielmehr liegen die inneren Ursachen, die ihn dazu befähigen, wie wir sahen, in allen den Momenten der sittlichen Wertschätzung und Einsicht, der sittlichen Energie und Selbstüberwindung. Nur so weit, als sie in einem Menschen walten, und nur in der Richtung, in der sie unser Denken, Wollen und Handeln lenken und bestimmen, sahen wir uns fähig, über die sonst allmächtigen Bedingungen der Gewohnheit und des zufälligen Milieus hinaus zu wachsen, in innerer Arbeit den Kampf damit aufzunehmen. Gerade in diesem sittlichen Wollen sahen wir — im

Gegensatz zu allem zufälligen, automatischen, gewohnheitsmäßigen Handeln — unser innerstes Wesen wirksam werden.

Auch auf dem Boden unserer psychologischen Auffassung bleibt demnach die Möglichkeit offen, daß jemand, der sein bisheriges Leben für verfehlt erkannt hat, mit der Vergangenheit breche, daß er in seinem Wollen und Handeln neue Bahnen einschlage. Aber diese innere Arbeit ist der Ausfluß aller der Faktoren, die in seiner besseren Einsicht und seiner Willensenergie zutage liegen; wir können — wie Stuart Mill es formuliert — „die Besserung unseres moralischen Charakters nicht suchen, wenn wir unsere Vervollkommnung nicht begehren, und zwar sie nicht in höherem Maße begehren, als wir den Mitteln, die für den Zweck angewandt werden müssen, abgeneigt sind".

Wollten wir bei dieser inneren Arbeit an unserem Charakter eine „Freiheit" im indeterministischen Sinne als wirksam annehmen, so würde diese Überzeugung bedeuten: Unsere sittliche Einsicht — so ernst sie auch sein mag — und unsere Willensenergie, so sehr wir auch an ihr gearbeitet haben, sie dürfen doch niemals mit Notwendigkeit unser Wollen bestimmen; denn es darf ja nicht der Ausfluß notwendig wirkender Faktoren sein. Es mußte auf dem Boden dieser Auffassung auch für die sittlichste Persönlichkeit immer die Möglichkeit bestehen bleiben, daß ihr Wollen — durch den unbedingten Faktor — in andere Richtung gelenkt werde. Leugnet der Indeterminist diese Möglichkeit, dann gibt er seinen eigenen Standpunkt preis. So wäre tatsächlich nach der indeterministischen Auffassung unser Wollen niemals vollkommen in unsere Hand gegeben; niemals würde — der Voraussetzung nach — unseren Grundsätzen und unserem Charakter absolute Zuverlässigkeit zukommen dürfen. Wie aber wäre mit einem solchen Zustandekommen unseres Wollens, mit einer solchen Unberechenbarkeit unseres Charakters die Notwendigkeit zu reimen, daß wir für unsere Taten einstehen, uns als verantwortungsvolle Urheber wissen und ihre Folgen tragen müssen? Kann ich meine Tat ernsthaft bereuen, und kann ich mir ehrlich vornehmen, ein anderes Mal anders zu handeln, wenn ich überzeugt bin, daß auch die ernstesten Vorsätze stets von einem Unbedingten gekreuzt werden können, das wie von allen Einflüssen, so auch von allem, was ich mir innerlich erarbeitet habe, unabhängig sein muß?

Ebenso aber, wie unserer Arbeit an uns selbst, würde die indeterministische Auffassung auch unserer erziehenden Einwirkung

auf andere den fruchtbaren Boden entziehen: Denn die Voraussetzung für alle Erziehung ist die ernste Überzeugung, daß der Same, den wir in die Seelen der Kinder streuen, aufgehen, daß unser Einfluß sie in der Richtung bestimmen werde, die wir in Wort und Beispiel ihnen weisen. Wie aber dürfen wir diesen Glauben hegen, wenn wir überzeugt sind, daß der Charakter des Wollens in Indeterminiertheit bestehe? Man darf auch hier nicht einwenden, daß der Same, den die Erziehung streut, ja tatsächlich nur zu oft nicht aufgeht, daß die Früchte in unendlich vielen Fällen aller Voraussicht und aller Fürsorge spotten. Denn diese Tatsachen, die wir ja auch bei unserer Einwirkung auf die äußere Natur oft genug erfahren, sprechen wiederum nur für unsere Unkenntnis aller der anderen Faktoren, die zugleich mit den von uns beabsichtigten wirksam werden und jene überwuchern, niemals aber für eine Gesetzlosigkeit oder Ursachlosigkeit im seelischen Geschehen.

So bleibt also das Verantwortungsbewußtsein nur dann sinnvoll, und unsere erziehende Arbeit an uns selbst und an anderen nur dann aussichtsreich, wenn wir die Voraussetzung der notwendigen inneren Bedingtheit unseres Wollens festhalten, — wenn wir uns also auf den Boden der „deterministischen" Willensauffassung stellen. Die Forderung der inneren Bedingtheit unseres Wollens wird somit für uns zu einem *notwendigen Postulat unserer praktischen Weltauffassung*.

Aber wir dürfen uns nun andererseits nicht verhehlen, daß auch die deterministische Auffassung des Wollens nicht ohne Schwierigkeit mit dem Verantwortungsbewußtsein zu vereinen ist. Ja wir werden zunächst sogar dem Einwand zu begegnen haben, daß überhaupt alle sittliche Wertung des menschlichen Handelns sinnlos wird, sobald wir zugeben, daß die Menschen alles, was sie tun, aus innerer Notwendigkeit heraus erfüllen. Aber legen wir nicht auch an die Natur ästhetische Werturteile an, obgleich wir wissen, daß ihre Werke notwendig-gesetzlich zustande kommen? So sind Werturteile über ein Bestehendes von der Art seines Zustandekommens also unabhängig. Aber die *sittlichen* Werturteile über menschliches Handeln behalten auch auf unserem Boden einen ganz anderen Sinn als die ästhetischen Urteile; denn wir haben gesehen, daß sie für den Handelnden selbst zu einem starken, motivierenden Faktor werden. Welchen Sinn aber und welche Tragweite erhält das *Verantwortungs*bewußtsein für den Deterministen?

Eine Form des Determinismus — das ist ohne weiteres zuzugeben — entzieht der Möglichkeit, daß wir Menschen für unser Handeln einstehen, allerdings den Boden völlig: es ist der Fatalismus, der das Gegebene als unabänderlich hinnimmt, der von der Überzeugung durchdrungen ist, daß ein unentrinnbares Schicksal alles menschliche Wollen und Handeln lenkt, für den darum der Mensch zum Werkzeug einer über ihm waltenden, alles bestimmenden und vollendenden Macht wird. Für eine solche Auffassung, wie wir sie vielfach in der griechischen Tragödie vertreten finden, wird die Tatsache allerdings zur Grausamkeit, daß die Menschen die Folgen eines Handelns tragen müssen, das nicht von ihnen ausgegangen ist, in dem sie, unwissend und blind, nur den Schicksalsbeschluß vollenden. Aber die Bedingtheit des Wollens, die wir — auf Grund unserer psychologischen Analyse — als gültig erkannten, war eine völlig andere. Nicht blind sahen wir menschliches Handeln zustande kommen, sondern als Ausdruck eigenen Wollens; das eigene Wollen aber sahen wir einsetzen mit dem Wissen, mit der Möglichkeit, die Folgen des Handelns zu erkennen und zu bewerten, und Gut und Böse abzuschätzen.

Während der Fatalist, von der starren Unabänderlichkeit alles Geschehens durchdrungen, auch das menschliche Wollen und Wünschen, Denken und Wertschätzen als etwas Gegebenes hinnehmen muß, bestand für uns das Wollen in der Veränderlichkeit unseres geistigen Habitus, in der Fähigkeit, durch eigene, innere Arbeit die auf uns wirkenden Motive umzuarbeiten nach Maßgabe der eigenen Einsicht und Wertschätzung. Entschließt sich nun ein Mensch bewußt für ein Handeln, obwohl er dessen Folgen kennt, so ist es nicht mehr unbillig, oder wenigstens nicht unlogisch, daß er diese Folgen, die er durch seinen Entschluß gewissermaßen sanktioniert hat, auch tragen muß, wenn auch diese Folgen im einzelnen Falle hart sein mögen. So entzieht also die innere Bedingtheit des Wollens der Möglichkeit der Verantwortung nicht den Boden, sondern sie schafft ihn, weil sie unser Handeln aus uns selbst und nicht aus unberechenbaren Faktoren entspringen läßt.

Und dennoch bleibt auch hier ein dunkler Punkt, der uns die Tatsache, daß wir Menschen für unser Wollen einstehen und seine Folgen tragen müssen, nur zu oft zur schweren Last werden läßt, aus dem auch für uns immer wieder Zweifel und Fragen aufsteigen. Gewiß: unser Wollen und Handeln folgt aus unserem eigenen Wesen; aber dieses Wesen ist mit allen seinen Anlagen im letzten

Grunde etwas Überkommenes, und auch unsere Empfänglichkeit für Motive, unser Leben und Schicksal, alle diese Faktoren, von denen unsere Einsicht und Wertschätzung und somit unser Wollen in so hohem Maße abhängt, wir haben sie nicht geschaffen. Steht nicht unserem Zeitalter die Tragweite der Vererbung mit all den Anomalien, die sie auch auf sittlichem Gebiete oft zeitigt, ferner die Abhängigkeit alles Geistigen von körperlichen Dispositionen und ebenso von den wirtschaftlichen Verhältnissen, von Gewöhnung und Milieu deutlicher als je vor Augen? Und wird nicht durch alle diese Tatsachen die Annahme, daß unser Wille unser Werk sei, dennoch wieder zur Illusion? Ja heben sie nicht die Bedingungen, unter denen die menschliche Verantwortlichkeit sinnvoll bleibt, völlig auf?

Nun sahen wir aber die Bedeutung des Verantwortungsbewußtseins zunächst in seiner Motivationskraft, in dem Einfluß, den das Wissen davon auf den Handelnden, auf seine Bewertung der Motive übt; dieser Einfluß, der eine psychologische Tatsache ist, bleibt unbestreitbar. Er behält darum seine weittragende Bedeutung auf dem Gebiete der Erziehung und Selbsterziehung; wir sahen ja, daß alle konsequente psychische Einwirkung an die Voraussetzung der Gesetzlichkeit des Seelenlebens gebunden ist. Ja, aus der Überzeugung, daß aus unserer Gesinnung, aus unserem Charakter unser Wollen und Handeln unweigerlich folgt, wird uns in besonderem Maße die Verpflichtung erwachsen, nun auch mit allen Mitteln der Erziehung und Selbsterziehung, die wir kennen lernten, an unserem Charakter zu arbeiten; darum wird es zur vornehmsten Aufgabe der Erziehung, das Verantwortungsbewußtsein zu schärfen. Nur die gegenteilige Überzeugung, daß zu allen erarbeiteten Werten auch freie, unbeabsichtigte, gesetzlose Faktoren sich gesellen könnten, würde dieses unser Verantwortungsbewußtsein zu lähmen imstande sein.

Behält aber dieses Bewußtsein fortan auch seinen Sinn als Richter unserer schon begangenen Taten, wenn wir sie doch gewollt haben, weil wir schließlich so wollen mußten? Behalten wir noch das Recht, jemanden für sein Tun büßen zu lassen? Oder wird nicht die Strafe in Erziehung und Rechtsprechung zur sinnlosen Grausamkeit, ebenso wie Reue, Buße und Strafe tatsächlich sinnlos werden für den streng indeterministischen Standpunkt, auf dem unsere Handlungen auf „freie“, unverursachte und unbeeinflußbare Faktoren zurückgehen?

Daß die Strafe in der Erziehung nicht als Sühne gemeint ist, die Böses mit Bösem vergilt, sondern daß sie dem einzigen Zwecke der Erziehung — der Läuterung und Stärkung des kindlichen Wollens — dient, darüber sind die Pädagogen sich längst einig. Nicht Geschehenes rächen wollen wir, wenn wir ein Kind strafen; sondern wir wollen den im Kinde wirkenden unsittlichen Motiven Gegenmotive schaffen: durch Lehre und Beispiel; nur aber, wenn diese allein nicht fruchten, müssen wir darüber hinaus die unsittlichen Motive mit der Aussicht auf die Unlustwerte der Strafe verbinden, um jene zu entkräften und schließlich zu zerstören. Auch in diesem Sinne bleibt die Strafe noch ein, wenngleich notwendiges, Übel; denn es ist immer fruchtbarer und vor allem zuverlässiger, wenn wir die Freude am Guten in der Kindesseele erwecken, als wenn wir nur die Lust am Bösen durch die Aussicht auf ein anderes Böses hemmen. Nur wenn es uns wirklich gelingt, die Freude am Guten und Sittlichen im Kinde zu beleben, dürfen wir auch hoffen, daß das Kind einst, wenn es unserer Führung und Zucht entwachsen ist, auch aus eigenem Wollen das Sittliche erwählt. Das allein aber ist zuletzt der wahre Sinn der Erziehung.

Welchen Sinn aber behält die Strafe im Leben der Gesellschaft auf deterministischem Boden? Auch hier hat der Rechtsbrecher das Recht ja gebrochen, weil er „nicht anders konnte", weil seine Kraft zu widerstehen geringer war als sein böses Begehren. Ja, wir wissen heute, daß oft genug die Schuld eines Menschen weniger im einzelnen selbst liegt als in ererbter sittlicher Anomalie, oder auch in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, in denen er aufgewachsen, und die jeden guten Trieb im Keime erstickten.

Hat die Gesellschaft da das Recht zu sühnen und zu rächen in dem Sinne, daß sie das Böse, das nur zu oft ihre eigene Schuld ist, noch mit anderem Bösen vergilt? Oder haben wir nicht vor allem auf diesem in menschliches Schicksal so tief einschneidenden Gebiete die Pflicht, Theorie und Praxis in Einklang zu bringen und die Strafe, die als „Waffe im Kampf gegen das Verbrechen zum Schutze der Rechtsordnung" zwar unentbehrlich ist, doch so zu gestalten, daß sie der Erkenntnis von der Bedingtheit menschlichen Wollens Rechnung trägt? Es ist hier nicht der Ort, diese Gedanken näher auszuführen; nur die leitenden Gesichtspunkte dürfen wir andeuten. Zunächst gewinnt ja auch auf dem Gebiete der Rechtspflege schon die Androhung der Strafe für das menschliche Be-

wußtsein die allergrößte Bedeutung als motivierender, nämlich abschreckender und hemmender Faktor. Aber nicht nur durch angedrohte Strafen hat die Gesellschaft dem Verbrechen vorzubeugen; sie muß allenthalben darauf bedacht sein, das Übel lieber an der Wurzel auszurotten, schon sein Zustandekommen zu verhindern, als es hernach in seinen Früchten — als geschehene Tat — mit der Strafe zu treffen. Sie muß darum den Bedingungen, aus denen einst das Verbrechen mit Notwendigkeit folgen wird, nachforschen und ihnen zu begegnen suchen; sie muß also dafür sorgen, daß alle Menschen unter Bedingungen aufwachsen und leben, unter denen nicht — durch schlechtes Beispiel oder soziale Not — jedes bessere Streben im Keime erstickt wird. So erwachsen uns aus der Erkenntnis von der Bedingtheit des menschlichen Wollens ernste soziale Aufgaben; zu ihnen gehört in erster Linie die Fürsorge für die sittlich gefährdete und verwahrloste Jugend, gehört aber ferner auch manche tiefgreifende Reform der wirtschaftlichen Verhältnisse (Wohnungsreform, Verbot der Kinderarbeit in sittlich gefährdenden Betrieben, Festsetzung von Mindestlöhnen, vor allem für Heimarbeiterinnen usw.). Durch diese und viele damit zusammenhängende Reformen wird einem großen Teil der sittlichen Verkümmerung und des Verbrechens der Nährboden entzogen werden.

Aber auch die unlustvolle Folge, die der Staat an das begangene Verbrechen knüpfen muß — die Strafe — hat sich unserer psychologischen Erkenntnis anzupassen. Moderne Kriminalisten (Franz v. Liszt und seine Schule) erstreben eine Reform des Strafrechts auf deterministischem Boden und zeigen ihre praktische Durchführbarkeit: Die alte Auffassung der Strafe als Sühne ist durch unser modernes psychologisches und soziologisches Erkennen ungültig, ja unsittlich geworden; an ihre Stelle hat die Zweckstrafe zu treten. Der erste Zweck der staatlichen Strafe muß die Erziehung und Besserung des Gestraften sein; in diesem Sinne ist sie vor allem bei Jugendlichen anzuwenden. Ja hier wird Erziehung oft sogar die Stelle der Strafe zu vertreten haben: so in der Fürsorgeerziehung und in der bedingten Verurteilung. Gegen Verbrecher, bei denen die Aussicht auf eine tiefgreifende Änderung ausgeschlossen erscheint, aber muß die Strafe zum Schutz der Gesellschaft angewendet werden; sie muß also hier so eingerichtet werden, daß sie den Schädling der Allgemeinheit unschädlich macht und den Unverbesserlichen „zur Wahrung gemeinsamer gesellschaftlicher Interessen für den Rest seines Erdenwallens von dem Angesicht seiner

Mitmenschen abschließt". So bleibt die Strafe und ihre Androhung also bestehen: als Abschreckung, als Erziehungsmittel und als Waffe im Kampfe mit dem Verbrechen zum Schutze der Gesellschaft. Das wichtigere Mittel in diesem Kampfe aber bleibt die Verhütung des Bösen durch alle die Momente sozialer Arbeit, die dem werdenden Verbrechen den Nährboden entziehen.

So hat sich also auch auf den praktischen Gebieten der Erziehung und der Strafrechtslehre die deterministische Auffassung unseres Wollens als durchführbar erwiesen.

Vor allem aber bietet die innere Bedingtheit des Wollens, die unsere psychologische Analyse anerkennen mußte, den Boden dar, den die sittliche Arbeit an uns selbst, die Quintessenz aller ethischen Forderungen, voraussetzen muß. Nur wenn unser Wollen und Handeln der konsequente und notwendige Ausfluß unseres eigenen Wesens ist, können unsere sittliche Einsicht und Wertschätzung und unsere sittliche Energie darin sich auswirken; nur dann aber vermögen wir, das Bewußtsein zu hegen, das die erste Voraussetzung alles sittlichen Strebens ist: das tiefe und ernste Gefühl der Verantwortlichkeit für unser Wollen und Handeln, und das Bewußtsein, daß wir mit all den uns zu Gebote stehenden Mitteln an unserem Charakter zu arbeiten haben, weil aus ihm unweigerlich unser Handeln folgt. Diese innere Bedingtheit des Wollens aber stellt auch den psychologischen Boden dar, auf dem jenes sittliche Ideal, in dem unsere ethischen Forderungen gipfelten, allein sich entwickeln kann: der durch und durch sittliche Charakter, die „Persönlichkeit", für die sittliches Handeln schließlich zur inneren Notwendigkeit geworden ist, weil es den Ausfluß ihrer innersten Natur darstellt. In einem solchen Charakter sind die Gegensätze Notwendigkeit und Freiheit überwunden; er stellt in sich das Ideal dar, das von den Ethikern aller Zeiten als höchstes Gut gepriesen wird: das Ideal der „sittlichen Freiheit". Für ihn gibt es kein Sollen und Müssen, kein Gesetz und keine äußere Norm mehr, weil er in seiner Natur nicht anders als sittlich empfinden und wollen kann, weil in ihm die Forderung erfüllt ist, die Schiller in die symbolischen Worte kleidet:

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
und sie steigt von ihrem Weltenthron!"

Neuntes Kapitel.

Die Verwirklichung des sittlichen Ideals im Leben.

Jeder Idealismus ist im letzten Grunde ein Glaube: der Glaube an die Kraft einer Idee — der Glaube an eine Wirklichkeit, die wir nicht mit den Sinnen wahrnehmen können, — die Überzeugung, daß das vergängliche Werden und Geschehen einen verborgenen Sinn darstellt, daß es ewig-wertvolle Ziele und Zwecke verwirklicht, denen auch unser Leben zu dienen hat. Dieser Glaube aber wendet sich, seinem Wesen nach, nicht allein an unser Denken; sondern die Überzeugung, daß ein höchstes sittliches Gut als Ziel über allem Menschenleben steht, fordert als selbstverständliche Konsequenz von uns den Entschluß, unsere besten Kräfte für seine Verwirklichung einzusetzen; sie wird somit zu einer Quelle, aus der alles sittliche Streben stammen und immer neue Kräfte schöpfen muß. Das Ziel, das wir über allem Menschenleben stehen sahen, aber war die Vervollkommnung des einzelnen und der Gattung im Sinne unseres sittlichen Ideals.

Wir haben aber nun zu fragen, in welcher Weise dieses höchste Gut in unserer Lebensführung zu verwirklichen ist, und welchen Einfluß es auf das Wesen und das Tun und Lassen der im Leben stehenden Menschen zu üben berufen ist. Wir müssen die Antwort auf diese Frage gewinnen, indem wir die Konsequenzen aus den bisher entwickelten Gedanken zu ziehen suchen.

Die Quintessenz unserer sittlichen Überzeugung lag in der Maxime beschlossen, daß unser Wollen und Handeln von unserer eigenen vernünftigen Einsicht geleitet werde. In dieser Forderung aber liegt unmittelbar die andere: daß wir uns befreien von all den anderen Faktoren, die menschliches Wollen zu beherrschen pflegen, und die unsere Einsicht zu trüben, unsere Vorsätze zu durchkreuzen drohen. Zu diesen Hemmungen unseres sittlichen Wollens gehört in erster Linie die Tatsache, daß wir das Handeln der meisten Menschen von völlig anderen als sittlichen Motiven beherrscht sehen, und daß Gewohnheit und Tradition und die Macht der öffentlichen Meinung die Tendenz haben, uns — gegen unsere bessere Überzeugung — in ihre Bahnen zu zwingen.

So gehört zum Handeln nach eigener vernünftiger Einsicht zunächst der Mut, es mit jenen Mächten aufzunehmen und frei zu werden von der Furcht vor den Menschen, der Mut, selbstsicher den eigenen Weg zu gehen, sofern wir nur von seiner Berechtigung innerlich überzeugt sind.

Diese sittliche Selbstsicherheit aber gelingt und gebührt nur dem, dem eine viel schwerere Befreiung, ein viel härterer Kampf bereits gelungen ist:

„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
befreit der Mensch sich, der sich überwindet!"

Mit uns selbst, unseren eigenen Neigungen, Leidenschaften und Gewohnheiten muß unser sittlicher Wille den Kampf glücklich aufgenommen und zum Siege geführt haben, sonst ist unsere sittliche Einsicht wertlos; denn sie könnte in jedem Moment durch diese Mächte gekreuzt werden. Oder sollte unser sittlicher Wille imstande sein, den Sieg davonzutragen, wenn unsere unbeherrschten Leidenschaften uns den Blick trüben für das, worauf es ankommt; wenn die Hingabe an jede augenblickliche Regung uns zur Gewohnheit geworden ist, ja wenn überhaupt Triebe und Neigungen, die vor der sittlichen Billigung nicht standhalten, eine Rolle in unserem Seelenleben spielen? So ist die Verwirklichung des sittlichen Ideals im Kampfe des Lebens also geknüpft an *sittliche Reinheit*, im Sinne der Lauterkeit unseres Fühlens, der Freiheit unseres Wesens von triebhaften Regungen, die im Konflikt mit unserem sittlichen Fühlen und unserem vernünftigen Wollen stehen. Auch in *diesem* Sinne haben wir somit das Recht, unser Menschheitsideal als „*sittliche Freiheit*" zu bezeichnen; denn es fordert, daß der Mensch sich befreie von allem, was vor seinem vernünftigen Wollen wertlos ist, und daß er sich bestimme lediglich nach seiner eigenen sittlichen Einsicht.[1])

Aber die psychologische Analyse des Wollens hat gezeigt, daß wir diese sittliche Freiheit nicht allein durch vernünftige Einsicht und auch nicht allein durch geläutertes, reines Empfinden erwerben. Denn was hilfe die reinste Erkenntnis und der sittlichste Entschluß dem, der sich nicht gewöhnt hat, das als Recht Erkannte auch im harten Kampfe durchzusetzen? So ist die Durchführung

1) Die Ausführung des Gedankens, daß aller sittliche Maßstab in der „Freiheit" unsers Wollens bestehe, siehe in M. *Wentscher*, Ethik. 2 Bde. (Leipzig, Barth 1901 u. 5.)

unserer sittlichen Ideale vor allem abhängig von der Energie und Zähigkeit unseres Wollens, von der Kraft unserer Selbstbeherrschung. Sie muß sich bewähren, indem unser Entschluß zum Guten auch den Antrieben der anders gerichteten Leidenschaften und Wünsche standhält; sie muß sich zeigen in der unerbittlichen Konsequenz, mit der wir entgegen allen inneren und äußeren Schwierigkeiten immer wieder das einmal als Recht erkannte Ziel im Auge halten und das Schifflein unseres zielbewußten Wollens durch alle Stürme des Lebens hindurchsteuern. Sie muß sich darum auch bewähren in der Kraft und dem Mut, mit dem wir auch auf die Erfüllung unserer liebsten Wünsche verzichten können, wenn sie dem sittlichen Entschluß entgegenstehen; sie muß sich also bewähren in Opfermut und Selbstverleugnung. Wir sehen somit die außerordentliche Bedeutung ein, die entschlossenes Wollen für die Durchführung unserer sittlichen Überzeugung besitzt; darum werden die Bedingungen eines zielbewußten Wollens: Selbstbeherrschung, Energie, Konsequenz und mutiges, opferwilliges Ertragen, geradezu zu sittlichen Gütern. Noch ein anderes aber wird in diesem Zusammenhange deutlich: Jederzeit hat es Denker und Propheten gegeben, die das Leid, das schwere Schicksal als unentbehrliches Mittel zur Bildung wahrer Menschlichkeit gepriesen haben. Denken wir z. B. an Goethes Gedicht: „Stirb und werde!" Sind diese Gedanken auch zuweilen ausschließlich aus religiöser Überzeugung hervorgegangen, so gewinnen sie doch auch von allgemein-sittlichem Standpunkt eine Bedeutung. Da zu entschlossener Durchführung des sittlichen Wollens sehr oft der Mut des Verzichtes, des Ertragens gehört, so können schwere Erlebnisse, die diese Kräfte in uns üben und bilden, tatsächlich zu einer Quelle werden, aus der wir Charakterstärke und Selbstverleugnung, Opfermut und Festigkeit des Wollens und des ganzen Wesens schöpfen.

Aber die Durchführung des sittlichen Ideals fordert noch mehr von uns als die Herausbildung dieser Willenskräfte. Diese könnten ja schließlich auch im Dienste eines unsittlichen Wollens stehen, oder eines Wollens, das sich bald diesem, bald jenem Ziele zuwendet und das darum sittlich unzuverlässig ist. So müssen wir fordern, daß ein solcher entschlossener Wille auch im Dienste eines sittlichen Charakters stehe. Unter einem „sittlichen Charakter" aber haben wir — nach allem — einen Menschen zu verstehen, dem aus der Einsicht in das höchste Menschheitsideal ein-

heitliche Grundsätze der Lebensgestaltung erwachsen sind, oder vor dessen Seele ein mehr intuitiv erfaßtes harmonisches Persönlichkeitsideal steht. Eine solche Harmonie unseres ganzen Lebens müßte sich darin zeigen, daß ein Wollen, mit dem wir die einmal beschrittene Bahn völlig verlassen würden, überhaupt nicht mehr für uns in Betracht kommt. Und es gibt in der Tat Persönlichkeiten, die eine solche Festigkeit errungen haben, an denen alle Versuche, sie aus ihrer Bahn zu reißen, sie ihrem Wesen untreu zu machen, scheitern; sie sind es, die das unbedingte Vertrauen ihrer Mitmenschen und darum den größten Einfluß auf sie besitzen. Ein solcher sittlicher Charakter aber wird sich nicht nur in dieser unbedingten sittlichen Zuverlässigkeit und Festigkeit bewähren; er wird seiner ganzen, auch äußeren Lebensführung ein harmonisches Gepräge geben, in dem die einzelnen Ziele, die sein sittlicher Wille sich setzt, sich zusammenschließen werden zu einem harmonischen zweckvollen Zusammenhang der Lebensarbeit.

Die bestimmte Ausprägung, die eine solche harmonische Lebensgestaltung in jedem einzelnen Falle annimmt, hängt naturgemäß vollkommen von den individuellen Bedingungen ab: von den Anlagen und äußeren Verhältnissen, die jeder einzelne vorfindet, von der Lebensarbeit, in die er hineingestellt ist. Gerade in diesem Reichtum der Möglichkeiten besteht ja der Reiz wahrer Sittlichkeit; sie faßt das Leben der Menschen nicht in beengende Schranken, sondern sie gewährt uns die Möglichkeit, das höchste Gut, die sittlichen Werte, die vernünftige Reflexion und sittliches Empfinden uns billigen heißt, so auszuprägen, wie es der Aufgabe unseres Lebens entspricht. Die Ethik gibt uns nur die Maßstäbe und die höchsten Werte und Ziele der Sittlichkeit; die einzelne Gestaltung überläßt sie dem individuellen Ermessen. Aber sie erhebt — im Einklang mit dem höchsten Gut — die Forderung an vernünftige denkende Wesen, daß sie ihr Leben und Tun überhaupt denkend durchdringen, und daß jeder nach Möglichkeit sein Leben gestalte in Harmonie mit der höchsten Aufgabe, die dem Menschen zufällt.

Nun ist ja freilich in unendlich vielen Lebenswegen für freie Bestimmung, für eigene Gestaltung sehr wenig Raum. Aber es kommt ja auch nicht so sehr darauf an, daß der ganze äußere Lebensweg, daß die Arbeit, die wir zu leisten haben, nur unserer eigenen Wahl entspringe. Sie mag uns von außen aufgezwungen sein; aber das beste können wir dennoch auch in einem solchen Leben selbst gestalten: uns selbst. Wir können unser Wesen zum

Träger eines konsequenten, einsichtsvollen, starken sittlichen Wollens, eines Charakters machen; dann wird unser Wesen und Wirken in jedem Kreise und in jeder Arbeit segensvoll sein.

Ist es uns aber gelungen, auf diese Art unser Wollen und Handeln zum Ausdruck unseres tiefsten Wesens zu gestalten, haben wir die Kraft und den Mut, unser sittliches Wollen durchzusetzen, auch wenn die Gewohnheit oder unser eigenes leidenschaftliches Verlangen uns auf andere Bahnen zu drängen suchen: dann besitzen wir das, was Goethe als höchstes Gut der Sterblichen preist: dann ist unser Wesen der Ausdruck einer selbstgeprägten „Persönlichkeit". Persönlichkeit in diesem Sinne aber ist „nicht einerlei mit Eigenart, individueller Verschiedenheit schlechthin. Vielmehr ist Persönlichkeit eine Eigenschaft .... Es ist ein Höchstes, zu dem der Mensch sich gestaltet, indem er in Gefühlen und Gedanken große Zusammenhänge lebensvoll in sich befaßt".[1])

Dieser Versuch, das sittliche Ideal und seine Verwirklichung im Leben zu bestimmen, zeugt nun aber, soweit wir ihn bisher unternommen, von großer Einseitigkeit. Haben wir nicht das Menschenleben bisher so betrachtet, als ob jeder Mensch nur für sich selbst zu leben habe, und das Ideal so bestimmt, als ob jeder nur gegen sich selbst verpflichtet sei? Überall kann ja die Theorie nur getrennt erörtern, was in Wirklichkeit als unzertrennliches Ganzes zusammengehört; aber wir haben doch das Versäumte nun von Grund aus nachzuholen und unserem Idealbild des Menschen auch die Züge einzuprägen, die durch die mannigfachen, aus dem Gemeinschaftsleben, aus den sozialen Beziehungen stammenden sittlichen Verpflichtungen erwachsen.

Oder haben wir uns nicht durch die Art, wie wir das höchste Gut bestimmten, diese Möglichkeit von vornherein abgeschnitten? Wenn die eigene Einsicht die Quelle der Sittlichkeit ist: wie wollen wir zu einer prinzipiellen Anerkennung von Pflichten gegen andere gelangen? Ja, liegt in unserem Ideal einer in sich selbst gegründeten sittlichen Persönlichkeit nicht zugleich beschlossen, daß jeder nur sich selbst zu dienen, sich und seine Persönlichkeit „auszuleben" habe? Vielleicht hat mancher unsere Forderungen im Sinne eines solchen „Auslebens der eigenen Individualität" verstanden, im Sinne des Ideals also, das in der modernen Literatur, zumeist im Anschluß an Friedrich Nietzsches Lehren, eine Rolle spielt.

1) H. von Stein, „Goethe u. Schiller".

Gegen eine solche Auffassung müssen wir zunächst darauf hinweisen, daß auch Nietzsches Gedanken nur durch völliges Mißverstehen eine solche Deutung erfahren können; nichts liegt ihm ferner, als dem Ausleben der triebhaften Menschennatur das Wort zu reden. Auch er zwingt die Menschen vielmehr unter ein hohes, alle sittlichen Kräfte forderndes Ideal. Er sucht, wie seine Bildersprache es ausdrückt: „einen Weg zu nie entdeckten Inseln", zu „neuen sittlichen Werten", zur Reinigung der Seele und Heiligung des Triebes, „zu schenkender Tugend". Er will die Menschheit erheben aus der Beschränktheit und dumpfen Selbstgefälligkeit des Philistertums zu einem neuen, vollendeten Typus, zum „Übermenschen". „Sagt mir, meine Brüder" — so fragt Zarathustra-Nietzsche[1]) seine Jünger — „was gilt uns als Schlechtes und Schlechtestes? Ist es nicht Entartung? — Und auf Entartung raten wir immer, wo die schenkende Seele fehlt. Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Überart. Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: ‚Alles für mich.' Aufwärts fliegt unser Sinn; so ist er ein Gleichnis unseres Leibes, einer Erhöhung Gleichnis .... Also geht der Leib durch die Geschichte, ein Werdender und ein Kämpfender. Und der Geist — was ist er ihm? Seiner Kämpfe und Siege Herold, Genoß und Widerhall!"

Aber nicht Nietzsches Spuren haben wir hier zu folgen; es war nur darauf hinzuweisen, daß die, die heut in dem egoistischen Ausleben der Persönlichkeit das Heil der Menschheit erblicken, nicht das Recht haben, sich auf Nietzsche zu berufen. Doch auch das Ideal der „Persönlichkeit", zu dem unsere Gedankengänge geführt haben, würde nur völliges Mißverstehen im Sinne eines selbstsüchtigen Ich-Kultus deuten können. Als höchster Zweck stand ja für uns über allem sittlichen Streben die Vervollkommnung der Menschheit und ihrer einzelnen Glieder. Würde es nun Vervollkommnung bedeuten, wenn die Sittlichkeit ausschließlich auf die Interessen des eigenen, beschränkten Ich abzielte? Schon in unserer grundlegendsten Überzeugung, daß der Mensch, zwar „frei durch Vernunft", aber nur „stark durch Gesetze", durch Beherrschung werden könne, haben wir anerkannt, daß nicht das Ausleben, sondern die Zügelung und Unterordnung der ursprünglichen egoistischen Interessen unter ein Höheres selbstverständliche sittliche Pflicht sei.

---

1) Nietzsche, „Also sprach Zarathustra".

Dennoch müssen wir der sozialen Seite des Menschenlebens, dem Verhältnis des Menschen zu seinesgleichen, nun noch eine eingehende Erörterung vom ethischen Standpunkt aus widmen. Wie gestalten sich von unserem sittlichen Ideal aus die Forderungen, die die Ethik an das Verhältnis der Menschen zueinander, an das Gemeinschaftsleben zu erheben hat? Auch hier hat die Ethik naturgemäß nur die Richtlinien zu zeichnen und vor allem die Gesinnung zu charakterisieren, von der das menschliche Gemeinschaftsleben getragen sein muß.

Im Grunde ist unsere Antwort auf diese Frage in allem, was wir bisher ausführten, bereits enthalten. Der Mensch unterscheidet sich von allen anderen Wesen durch seine Vernunft und die vernünftig-sittliche Bestimmung seines Handelns; in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe sahen wir seine Würde begründet. Aus dieser Überzeugung aber folgt unmittelbar ein anderes: die Erkenntnis, daß wir in jedem einzelnen Menschen das Vernunftwesen, den Träger ewiger Werte zu achten haben, daß der Mensch darum dem Menschen heilig und er selbst und seine Rechte unverletzlich sind. Ist doch jeder einzelne mit dazu berufen, die Bestimmung der Menschheit an seinem Teil in sich zu erfüllen.

Darum mußte Kant, der zuerst das Sittengesetz in der menschlichen Vernunft begründet fand, in der Tat fordern, daß wir „die Menschheit in der Person jedes anderen" zu achten haben. „Während alles, was einem fremden Zwecke dient", so mußte er lehren, „in der Welt der Werte nur einen Preis hat, besitzt der sittliche Mensch als Zweck an sich selbst, Würde"; diese aber verbietet, daß wir einen Menschen je nur als Mittel zu Zwecken gebrauchen; wir haben ihn „als Zweck an sich selbst", als Träger eines sittlichen Willens, zu achten, wir haben „die Menschheit in seiner Person heilig zu halten". (Vgl. oben Kap. 6.)

Verbürgen aber diese Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Person und Rechte unserer Mitmenschen an sich schon volle Sittlichkeit der menschlichen Beziehungen? Beide könnten auch in einer Gesinnung gewahrt sein, die im übrigen durch vollkommene Gleichgültigkeit gegen die Person und das Geschick des anderen ausgezeichnet wäre. Lebten wir Menschen nun in einem Zustand absoluter Bedürfnislosigkeit oder Leidlosigkeit, dann dürften wir in einer Gesinnung, die den anderen zwar achtet, ihm und seinem Schicksal aber im übrigen völlig gleichgültig gegenübersteht, den höchsten Ausdruck der sittlichen Beziehungen der Menschen zueinander er-

blicken. Nun aber ist im Menschenleben tatsächlich alle geistige und körperliche und somit auch alle sittliche Entwickelung auf gegenseitige Abhängigkeit und auf gegenseitige Hilfeleistung gegründet. Darum kann die Gesinnung der Gleichgültigkeit nimmermehr die Basis zu wahrer sittlicher Entwickelung und somit auch selbst nicht der Ausdruck einer sittlichen menschlichen Beziehung sein. Sie würde im Gegenteil beweisen, daß unser Menschentum noch auf sehr tiefer Stufe steht, daß wir den schwersten aller Siege, den Sieg über unsere Selbstsucht, noch nicht vollbracht haben. So fordert also unser Ideal einer sittlich-freien Persönlichkeit, daß wir schließlich auch frei werden von dem Triebe, der allen Lebewesen am tiefsten eingeboren ist, frei von der Selbstsucht, die alles äußere und innere Gut nur für sich selbst erstrebt, und die darum zwischen den Menschen eine unüberwindlich-trennende Mauer errichtet. Diese Scheidewand zu beseitigen, alle Menschen und nicht nur das eigene kleine Selbst mit Interesse und Liebe zu umfassen: das muß sich die Entwickelung zur sittlichen Persönlichkeit, in der wir den Ausdruck menschlicher Vollendung erblicken, zur Aufgabe stellen. Wir sahen ja, daß sie die Kräfte des Entsagens, des Opfers und Verzichtes in sich befassen muß. Darum aber haben wir die wahre Kultur unserer Persönlichkeit erst erreicht, wenn wir freigeworden sind von der „Sucht, die da spricht: Alles für mich!" (Nietzsche.)

Wenn wir jedoch die Rücksicht auf die anderen dauernd nur als Opfer, als schwere Leistung fassen wollten, so wäre unser sittliches Ideal noch nicht erfüllt: gehört doch dazu, wie wir uns überzeugten, die Freiheit, der sittliches Handeln schließlich zu innerer Notwendigkeit geworden ist. Nun finden wir aber in unserer Naturanlage Kräfte, die einer Versittlichung in dieser Richtung, einer wahrhaft „schenkenden Tugend" entgegenkommen; wir finden neben den egoistischen Trieben auch altruistische Regungen der Zuneigung und Sympathie in uns wirksam; ja wir beobachten solche Triebe — als Mutterliebe, als heldenmütige Verteidigung der Genossen — weitgehend auch im Tierreich. Die Ethik aber gebietet uns, sofern sie das Verhältnis der Menschen zueinander in Betracht zieht, diese Anlagen in uns zu entwickeln und die ihnen entgegenstehenden zu opfern oder in ihren Dienst zu zwingen.

So stellt also auch unsere Ethik sich unter das sittliche Ideal, das die Menschheit einmal in einer alle Zeiten überragenden Persönlichkeit verwirklicht gesehen hat: in der Person Jesu von

Nazareth, der der jüdischen Gerechtigkeit des „Auge um Auge, Zahn um Zahn", die Forderung unbedingter Liebe und Barmherzigkeit gegenüber stellte, der die äußerliche Erfüllung der göttlichen Gebote in die Ethik der Gesinnung umschuf. Man hat, vor allem in neuerer Zeit, immer wieder die Frage erwogen, wieweit die Lehre Jesu in ihren einzelnen Geboten für unser modernes Leben mit seinen unendlich komplizierten, auseinandergehenden Ansprüchen verbindlich sein kann. Stellt sie doch auch Forderungen auf, deren buchstäbliche Erfüllung in unserer völlig veränderten Gesellschaftsordnung unmöglich scheint: so das Gebot: „gib dem (also jedem!), der dich bittet" und die Forderung, Schmähung und Diebstahl mit weitgehendem Entgegenkommen zu beantworten, oder das Verbot des Zinsnehmens.

Nun ist zunächst sicher, daß Jesus selbst nie daran gedacht hat, für Jahrtausende verbindliche, ins einzelne gehende Vorschriften über die äußere Gesellschaftsordnung zu geben, daß er nicht entfernt beabsichtigte, sozialer Reformer im eigentlichen Sinne zu sein.[1] War er doch von der Zuversicht erfüllt, daß die Welt, in der er und seine Jünger lebten, bald von Grund auf umgeschaffen würde: durch die anbrechende Herrschaft Gottes auf Erden. Auf das Reich Gottes will er die Menschen vorbereiten; darum sollen sie ihren Sinn von irdischer Sorge befreien und sich bekehren von „ihres Herzens Härte" zu wahrer Gotteskindschaft, Herzensreinheit und Liebe. Darum sollen sie „vollkommen sein, gleichwie ihr Vater im Himmel vollkommen ist". So wurzelt Jesu Ethik in seiner tiefsten Persönlichkeit: in dem religiösen Erleben, das seine Seele erfüllte, in dem unbedingten Glauben an die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, dessen Reich bald zu den Menschen kommen wird.

Was gibt uns Heutigen diese Ethik Jesu? Was trägt sie bei zur Beseitigung der Nöte, die uns mehr als allen früheren Generationen aus den Anforderungen des Gemeinschaftslebens erwachsen? Was trägt sie bei zur Lösung des brennendsten aller modernen Probleme, zur Lösung der sozialen Frage? Gewiß, in einem Teile ihrer Forderungen ist sie zeitgeschichtlich bedingt; so tragen manche z. B. deutlich die Spuren der klimatischen Verhältnisse des Landes, in dem sie entstanden sind; es sind durchaus die Verhält-

1) Es ist unmöglich diese Fragen hier näher zu erörtern. Harnacks „Wesen des Christentums", Weinels Sammlung „Lebensfragen" (Tübingen) und F. M. Schieles ebd. erschienene „religions-wissenschaftliche Volksbücher" bieten reiche Quellen der Belehrung.

nisse der südlichen Landstriche, in denen es viel leichter ist, die Not des Lebens zu decken. So dürfen wir keinesfalls einzelne Forderungen ohne weiteres auf unsere völlig anderen Verhältnisse übertragen. Aber diese einzelnen Gebote bilden nicht den Kern der Ethik Jesu; er liegt aber ebensowenig in den messianischen Hoffnungen, die Jesus mit den meisten seiner Volksgenossen teilte, wenn er ihren Inhalt auch veredelte. Der Kern der Ethik Jesu liegt vielmehr in dem Neuen, was er gebracht hat: in der Vertiefung aller nur in äußerem Tun bestehenden Sitte zur Sittlichkeit der Gesinnung, in der Forderung wahrer, alle Menschen umfassender Gotteskindschaft, in dem Gebot der alle Schranken überwindenden Menschen-, ja Feindesliebe, in dieser alle bisherige Sittenlehre von Grund aus umfassenden Gesinnung, die der selbstverständliche Ausfluß seines tiefen Glaubens an die göttliche Liebe war.

Dieser Kern der Ethik Jesu behält unvergänglichen Wert; denn er ist in seiner Tiefe und Reinheit bisher von keiner anderen Ethik erreicht worden. Darum bildet er noch heute das „höchste Gut", das in der Beziehung von Mensch zu Mensch verwirklicht werden kann. An diesem Ideal gemessen, aber erkennen wir einen großen Teil der sozialen Verhältnisse und Gebräuche unseres eigenen öffentlichen und privaten Lebens als sinnlos und unsittlich.

Gibt Jesu Ethik uns auch kein eigentliches soziales Programm, ja gibt er nicht einmal für seine eigene Zeit Vorschriften zur endgültigen Beseitigung der wirtschaftlichen Not, so haben wir dennoch in seiner Lehre und in seinem Leben einen Wegweiser, der uns einer Lösung nahezubringen verspricht. Hat er doch auch die Not des sozialen Lebens mehr als jeder andere in tiefer Seele empfunden. Und er weist den Menschen einen ewig-gültigen Weg, auf dem sie die Härten der vielleicht unabänderlichen äußeren und inneren Not überwinden, auf dem sie den Unsegen in Segen verwandeln können.

Er ruft den Armen zu: Sorget nicht, sondern vertrauet auf die Liebe eures Vaters im Himmel; er warnt die Reichen vor den Gefahren des Besitzes, der die Seele verhärtet und von der Sorge um die ewigen Güter abzieht.

Vor allem aber weist er die Menschen an, mit der schon im Alten Testament ausgesprochenen Forderung: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" Ernst zu machen; er lehrt sie durch seine Worte und durch sein eigenes Leben, daß vergebende Liebe wertvoller ist als

kühle Gerechtigkeit, daß dienende Liebe höher steht als Gewalt und Herrschaft, daß gottsuchende Demut und Sinnesänderung größer ist als Selbstgerechtigkeit. Er geißelt mit schärfsten Worten die Priester, die mit äußerem Gottesdienst innere Verworfenheit oder Hartherzigkeit zu verbinden wagten, und lehrt uns, allein in Herzensreinheit und Barmherzigkeit das Wesen wahrer Frömmigkeit zu erblicken. „Das Evangelium — so sagt einer seiner besten Kenner[1]) — predigt nicht nur Solidarität und Hilfeleistung; es hat an dieser Predigt seinen wesentlichen Inhalt. In diesem Sinne ist es im Tiefsten sozialistisch, wie es im Tiefsten individualistisch ist, weil es den unendlichen und selbständigen Wert in der Menschenseele feststellt... Das Evangelium will eine Gemeinschaft unter den Menschen stiften, so umfassend wie das menschliche Leben, und so tief wie die menschliche Not. Es will den Sozialismus, der auf der Voraussetzung widerstreitender Interessen ruht, umwandeln in den Sozialismus, der sich auf dem Bewußtsein einer geistigen Einheit gründet. In diesem Sinne kann seine soziale Botschaft überhaupt nicht überboten werden."

So hat Jesus uns in der Tat angewiesen, die soziale Not von innen heraus zu überwinden: durch eine Liebesgesinnung, die die menschliche Selbstsucht und somit den Ursprung der schwersten sozialen Schäden an der Wurzel ausrotten muß; er hat damit das Zusammenleben der Menschen unter einen Geist gestellt, der der antiken Ethik ebenso wie der alttestamentlichen Lehre fremd war; er hat alle Schranken zwischen den Menschen aufgehoben —, denn er sieht in ihnen allen ohne Unterschied: „Kinder Gottes".

Niemals vorher oder nachher ist so wie hier der Kern der Sittenlehre nachdrücklicher in dem Wert der einzelnen Menschenseele, in ihrem Wachsen und Werden, in der Reinheit und Echtheit ihrer Gesinnung erblickt worden; darum besitzen wir in Jesu Lehre und Leben tatsächlich den vollendetsten Ausdruck einer Ethik, der in der sittlichen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit das höchste Gut erblickt. „Es ist das Ziel des Evangeliums Jesu, daß die menschliche Gesellschaft eine einzige große Familie werde, in der „Gotteskinder" erzogen werden, ihrem Vater gleich an Güte und reines Herzens; Menschen, nicht Sklaven, Persönlichkeiten, nicht Masse!"[2])

Wir werden zu zeigen haben, daß die tatsächliche Entwickelung

---

1) Harnack, im „Wesen des Christentums". S. 64.
2) H. Weinel, „Jesus im 19. Jahrhundert".

der Menschheit, sooft sie im einzelnen auch von dem Ideal Jesu abweichen mag, dennoch sich in der Richtung bewegt, in der wir die Spuren seines Geistes wahrnehmen können. Zunächst aber müssen wir uns vergegenwärtigen, wie im Verlauf der Geschichte Jesu Gebot der Liebe verschmolzen wird mit einem Ideal, das die besten Führer der Menschheit als höchstes Ziel aller Kultur und aller Bildung hingestellt haben. Es ist das Ideal des Humanismus.[1])

Der Begriff „Humanität" stammt seinem ganzen Wesen nach aus der Ideenwelt Platos; denn er ist recht eigentlich das Ideal freier edler Menschlichkeit, das uns in seiner Lehre entgegentritt. Das Wort selbst begegnet uns zuerst in dem Kreise der von Platos Geist ergriffenen römischen Philosophen; sie kleiden das sittliche Gebot des Humanismus in die Forderung: „Der Mensch sei dem Menschen heilig!" In diesem Sinne bleibt die Bezeichnung „Humanismus" auch das Losungswort der auf griechischen Ursprung zurückgehenden Kultgenossenschaften des frühen Mittelalters, der „Philosophenschulen", die die Menschheit — im Gegensatz zur Rechtsauffassung des Staates — als eine „Familie von Brüdern und Schwestern" auffassen; darum ist zugleich Freiheit, Brüderlichkeit, Tugend in diesem Begriffe enthalten.

Das Zeitalter, das eine neue Blüte der antiken Kultur im Abendland heranreifen läßt, das Zeitalter der Renaissance, aber ist zugleich die eigentliche Epoche des Humanismus; seine Führer bezeichnen sich selbst als „Humanisten". Dieser Humanismus ist eine Verbindung der antiken Weisheit, vor allem der Ideenlehre Platos, und des christlichen Liebesgedankens; er schließt aus der Einheit des Alls, in der ja ein vernünftiger Zweck- und Ideenzusammenhang sich darstellt, auf die geistige Einheit und Brüderlichkeit aller Menschen. Auf der Grundlage dieser humanistischen Überzeugung hat vor allem Comenius eine Erziehung der Menschen gefordert, durch die alle ohne Ausnahme, auch die Ungläubigen, in einen „Tempel der Allweisheit" eingeführt werden, der nach den „Ideen, Normen und Gesetzen des höchsten Baumeisters errichtet ist". Diese Erleuchtung soll die Menschen vor allem zur höchsten Kunst be-

1) Vgl. für Bedeutung und Geschichte des Humanismus: Ludwig Kellers „Schriften der Comenius-Gesellschaft" (Jena) bes. Bd. 9, 15 u. 17. Ferner seine Preisschrift über „Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei", die in kurzen Zügen eine Geschichte des ethischen Humanismus enthält.

fähigen: zu der Kunst eines wahrhaft menschlichen Lebens in der Gesinnung der Weisheit und Brüderlichkeit. Darum will Comenius alle Menschen zu einer „Menschheitsreligion“ vereinen; darum fallen „wahres Menschentum und wahres Christentum“ für ihn zusammen. Zu neuer Blüte aber gelangt der Humanismus im 18. Jahrhundert; denn unsere deutschen Klassiker gehören ausnahmslos zu seinen Vorkämpfern. So sieht Herder in den „Briefen zur Beförderung der Humanität“ das sittliche Ideal in einem Zustand „erhöhter Geistigkeit und Sittlichkeit“, in einem durch „Vernunft und Heiligkeit“ geleiteten Menschentum, das mit dem Kern des Christentums zusammenfällt; das Christentum aber ist für ihn, ebenso wie für Kant, „die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“. Ja, er glaubt in der tatsächlichen historischen Entwickelung eine Annäherung an dieses sein Ideal erblicken zu dürfen; denn die Geschichte der Völker ist ihm: „eine Schule des Wettlaufs zur Erreichung des schönsten Kranzes der Humanität und Menschenwürde“; darum hat er auch die Proklamierung der Menschenrechte und die Abschaffung der feudalen Vorrechte in Frankreich als „denkwürdigen Fortschritt“ der menschlichen Entwickelung begrüßt.

Schiller zeichnet in den Briefen über ästhetische Erziehung, sowie in seinen philosophischen Gedichten das Ideal „freier, schöner Menschlichkeit“, deren Träger, „frei durch Vernunft, stark durch Gesetze“, eine alle Menschen umfassende Verbrüderung bilden. „Liebe und Sehnsucht nach empfindenden Geistern“, so schreibt er in den Briefen des Julius an Raphael, „ist die Quelle gewesen, durch die einst aus Gottes Geist die Schöpfung hervorging“; „Liebe ist somit die Leiter, auf der wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit“. Und „Verbrüderung der Geister“, so schreibt er an Körner, „ist der unfehlbare Schlüssel zur Weisheit“. So ist also der Humanitätsgedanke auch der Ausdruck für Schillers sittliches Ideal. In zwei Meisterwerken des Klassizismus aber dürfen wir geradezu das hohe Lied der Humanität erblicken: in Lessings „Nathan“ und in Goethes „Iphigenie“: jener stellt den kleinlichen einengenden Vorurteilen des Bürgertums die alle Menschen ohne Ansehen der Geburt und der Konfession umfassende Liebesgesinnung als einzige echte Religion gegenüber.

In dieser aber finden wir die künstlerische Gestaltung edelster Menschlichkeit, unter deren Einfluß alte, grausame Sitten zunichte werden, vor deren Reinheit der Fluch der Dämonen schwindet.

Goethe selbst hat in einer Widmung seines Werkes diese seine Tendenz ausgesprochen in den Worten: „Alles menschliche Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit.“

In diesem Menschlichkeitsideal haben wir auch den Schlüssel zu den Werken, die das persönliche Glaubensbekenntnis des Dichters vor allem enthalten: zum „Faust“, wie zu den „Wanderjahren“. In beiden Werken finden seine Helden nach endlosen Irrungen und Versuchen tiefste Befriedigung und Erlösung in hingebender, dem Wohle der Menschheit gewidmeter Tätigkeit, in dienender Arbeit für andere. Goethe bekennt die Notwendigkeit humaner Gesinnung zu sittlicher Vollendung ausdrücklich in dem Erziehungsideal, das er in der „pädagogischen Provinz“ entrollt. Zu der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, und der Ehrfurcht vor Leid und Tod, sollen die Zöglinge in ihre Seelen die Ehrfurcht aufnehmen vor dem, was uns gleich ist, die Ehrfurcht vor allen Menschen.

Mag die Ausprägung, die die führenden Geister der verschiedenen Epochen dem humanistischen Ideal gegeben haben, in einzelnen Zügen unterschieden sein; sein Wesen und seine innerste Bedeutung ist allenthalben dieselbe: es stellt den in sich vollendeten Menschen dar, der alle seine Brüder mit gleicher Gesinnung umfaßt. So haben wir das Recht, in wahrer Humanität, in reiner edler Menschlichkeit, auch den Ausdruck unseres eigenen sittlichen Ideals zu erblicken. Mußten wir doch fordern, daß mit einer in sittlicher Freiheit gegründeten Persönlichkeit eine Liebesgesinnung sich verbinde, die auf die Überzeugung von dem unendlichen Wert jeder Menschenseele gegründet ist. Darum ist der Kern unserer ethischen Forderungen in der Tat in dem humanistischen Ideal erfüllt.

Wir haben schon angedeutet, daß man eine, wenn auch noch so allmähliche Annäherung der Menschheit an das Ideal der Liebe und Menschlichkeit, oder doch einen langsamen Fortschritt in dieser Beziehung, in der tatsächlich sich vollziehenden Menschheitsentwickelung anerkennen darf. Gewiß: wir sind im einzelnen noch unendlich weit von der Erfüllung des Ideals entfernt; es wird jeder neuen Generation wieder schwere, oft unüberwindlich scheinende Aufgaben stellen; aber wir dürfen dennoch, wenn wir die ganze uns bekannte Menschheitsgeschichte überblicken, eine Entwickelung zu ihm hin anerkennen. Denken wir nur an die Abschaffung der Sklaverei, an die humane Behandlung der Kriegsgefangenen, im Gegensatz zu früheren Zeiten, an die Reformen auf dem Ge-

biete der Rechtspflege: von den rohen Praktiken früherer Zeiten bis hin zu den neuesten Versuchen, mehr und mehr Vorbeugung, Erziehung und Fürsorge für die sittlich Verwahrlosten an Stelle der bloßen Strafe und Sühne treten zu lassen. Und denken wir auch an die Ausbreitung der christlichen Liebestätigkeit und der humanen Bestrebungen auf dem Gebiete der Armen- und Krankenpflege. Gewiß: wir haben weit mehr als frühere Generationen die Verpflichtung zu einer solchen Arbeit; denn wir müssen unendlich viele von den Wunden, die es zu heilen gilt, einfach als Folgen unserer Gesellschaftsordnung anerkennen. Aber auch der Wille zu helfen, das tatsächliche Bewußtsein, daß es Pflicht ist, das menschliche Gemeinschaftsleben im Sinne der Menschlichkeit und Billigkeit zu gestalten, ist, wenn man das Ganze der Geschichte überschaut, im Zunehmen begriffen. Insofern darf man sagen, daß Jesu Ethik der ganzen Menschheit ihren Stempel aufgedrückt hat, wenn wir auch von ihrer Verwirklichung noch weit entfernt sind. „Wenn wir eine Idee bezeichnen wollen," so schreibt A. von Humboldt, „die durch die ganze Geschichte in immer mehr erweiterter Gestalt sichtbar ist, wenn irgendeine die vielfach bestrittene, aber noch vielfacher mißverstandene Vervollkommnung des ganzen Menschengeschlechts beweist, so ist es die Idee der Menschlichkeit." In demselben Sinne sahen wir einen anderen Großen, dessen Studium in erster Linie die Menschheitsgeschichte gewesen ist, Herder, die Entwickelung innerhalb dieser Geschichte in einem „Wettlauf der Völker... zu Humanität und Menschenwürde" erkennen.

So liegt also das höchste Gut, das wir über das menschliche Gemeinschaftsleben gestellt haben, in der Richtung eines Fortschrittes, den die Menschheit tatsächlich zu erstreben sich anzuschicken scheint. Sollen wir nun die einzelnen sittlichen Pflichten, die den im Leben stehenden Menschen aus der Gesinnung der Liebe und Humanität erwachsen, noch näher erläutern, oder verstehen sie sich nicht vielmehr von selbst? Sie sind ja in allem, was wir im Anschluß an die größten ethischen Genien aller Zeiten andeuteten, deutlich enthalten. Oder könnte man ihren Sinn zu erfüllen hoffen, wenn man in seinem Tun und Lassen und vor allem in seiner Gesinnung, nicht Gerechtigkeit und Feindesliebe, Milde und Güte verwirklichte? Wenn man mit helfender, suchender Liebe nicht bestrebt wäre, an seinem Platz ein bescheidenes Teil zur Lösung der Disharmonien des Lebens beizutragen? Und könnten wir diese

Güter zu verwirklichen hoffen, wenn uns nicht Wahrhaftigkeit, Treue und Zuverlässigkeit, vergebende Nachsicht und Opferwilligkeit zu sittlichen Werten und zur Richtschnur unseres Wollens und Handelns würden? Wir werden das menschliche Idealbild, das wir damit andeuten, nicht gegen den Vorwurf unmännlicher Weichheit und Milde zu verteidigen haben; denn über allem steht ja immer als oberste Verpflichtung: die Herausbildung unseres Wesens zu charakterfester, willenskräftiger, in sich selbst gegründeter sittlicher Persönlichkeit. Sie hat auch unserer Beziehung zu unseresgleichen die oberste Richtung zu geben. Und sie lehrt uns, daß wir die Menschenliebe, die der sittliche Ausdruck dieses Verhältnisses ist, nicht in untätiger Gefühlsseligkeit, sondern im Wirken und Schaffen für die Menschheit suchen müssen. Nicht die „schöne Seele", die bei edelster Gesinnung ihre besten Kräfte im Anschauen und Zergliedern ihrer Gefühle verzehrt, ist darum der wohlverstandene Ausdruck der Humanität; er liegt vielmehr in der zielbewußten, entsagungsvollen Tätigkeit, im Arbeiten und Wirken zum Segen der Menschheit; in einer Arbeit, in der unsere innerste Persönlichkeit und unsere besten Kräfte sich bekunden. Jene soll ein Ausdruck sein unseres zweckbewußten Willens, Nutzen zu schaffen und Werte zu verwirklichen, und unseres opfermutigen Entschlusses, um unseres Werkes willen allem zu entsagen, was in unserem Wesen oder Wollen ihm entgegensteht. Gehört diese Entsagung und zielbewußte Beschränkung zu jedem Werke, zur Durchführung jedes zweckvollen Wollens, so soll das selbstlose Einsetzen unserer besten Kräfte für unsere Arbeit erst der vollendete Ausdruck wahrer Persönlichkeit sein. So dürfen wir dem modernen Apostel der Arbeit, Thomas Carlyle, aus ganzer Seele zustimmen. Er hat in einer Zeit, wo die Menschheit, unter dem Zuviel der Arbeit seufzend, daran denken konnte, in Ruhe und Untätigkeit wahre Güter zu erblicken, ein hohes Lied von dem Adel und dem Segen der Arbeit geschaffen.[1])

„Es liegt ein dauernder Adel und selbst etwas Heiliges in der Arbeit. Wäre der Mensch auch noch so wenig seines hohen Berufes eingedenk, so berechtigt er doch immer noch zu Hoffnungen, solange er wirklich und ernstlich arbeitet — nur im Müßiggang liegt ewige Verzweiflung." „Die heilige Glut der Arbeit gleicht einem läuternden Feuer, worin jedes Gift verbrannt wird"... „Gesegnet ist, wer seine Arbeit gefunden hat! Möge er keinen anderen Segen

1) Carlyle, „Arbeiten und nicht verzweifeln!"

verlangen. Aber welche Arbeit ist in der Gegenwart freudig und nicht schmerzlich? Nein, das Schaffen kann nicht leicht sein!" Und der Mensch ist geboren, um zu kämpfen und um alle die äußeren und inneren Schwierigkeiten zu besiegen, die sich seinem segensreichen, zielbewußten Schaffen in den Weg stellen. Aber — so fährt Carlyle fort — „wer redlich wirken will, muß einen festen Glauben haben": den Glauben an die eigene Kraft ebenso, wie an die eigene Aufgabe. Und die höchste aller Aufgaben ist die Verwirklichung des Ideals, das über unserem Leben steht.

Zehntes Kapitel.

Die ethische Begründung der Pädagogik.

Wir haben nun versucht, das höchste sittliche Gut, das wir als Ziel über menschliches Wollen und Handeln stellen müssen, zu zeichnen und seine Durchführung im Tun und Lassen des einzelnen, wie in der Beziehung der Menschen untereinander anzudeuten. Somit könnten wir diese kurzen Grundzüge der Ethik abschließen, wenn sich nicht, aus der Fülle der Fragen und Probleme, eines vor allem aufdrängte. Das Ziel aller Ethik ist die Befruchtung und Leitung des menschlichen Denkens und Wollens; die Zeit aber, in der alles, was eines Menschen innerer Besitz werden soll, angelegt sein muß, in der aller Same ausgestreut, alle Kräfte gelöst werden müssen, ist die Jugendzeit. In der Jugend müssen darum auch die sittlichen Normen und Ideale einer Menschenseele eingeprägt und ihrem Wollen die Wege gewiesen werden; darum ist das Feld, auf dem die Ethik vor allem fruchtbar werden muß, die Jugenderziehung. Und umgekehrt kann die Pädagogik nur von der Ethik sich die Ziele und Wege ihrer Arbeit weisen lassen, denn alle Erziehung hat zuletzt nur dem einen höchsten Zweck zu dienen: sie muß den jungen Seelen helfen, das höchste, Menschen überhaupt erreichbare Gut in sich zu verwirklichen. In dieser Zielbestimmung der Pädagogik stimmen alle ihre großen Meister überein, und ein darüber hinaus liegender, höherer Zweck ist tatsächlich nicht zu denken. Darum wird die Wissenschaft, die die sittlichen Güter und Normen zu bestimmen sucht, die Ethik, zur notwendigen Basis der Pädagogik; und umgekehrt weisen von jener

unzählige Richtlinien und Pfade in die Pädagogik hinein. Ja, die Ethik hat (als letzten Probierstein ihrer Gültigkeit) die Aufgabe, zu zeigen, ob und auf welchem Wege die von ihr aufgestellten Normen und Güter in der Jugenderziehung zu verwirklichen sind.

Auch wir haben daher zu untersuchen, ob unser ethisches Ideal sich auch in dieser Beziehung bewähre, und zu erwägen, ob eine Erziehung unter den von uns gewonnenen ethischen Gesichtspunkten durchführbar und fruchtbar werden könne. Wir dürfen selbstverständlich hier nur die wichtigsten Richtlinien, die von der Ethik in die Pädagogik führen, zeichnen, während die Behandlung aller spezielleren pädagogischen Probleme Aufgabe der Erziehungslehre bleiben muß.[1])

„Hinter aller Edukation steht als Ziel die Vervollkommnung" (Kant); alle Erziehung hat dem einen höchsten Zweck, der sittlichen Vertiefung, zu dienen. Durch diese Zielbestimmung gewinnen die vielen, einzelnen, scheinbar auseinander strebenden oder zusammenhangslosen Zwecke der Erziehung und Bildung somit Einheit und Harmonie; sie alle stehen im Grunde im Dienste einer höchsten Aufgabe. Dieser Erkenntnis hat die pädagogische Arbeit Rechnung zu tragen. So müssen wir uns stets gegenwärtig halten, daß echte Bildung nicht schon durch eine Fülle von Kenntnissen und Fertigkeiten gesichert wird, daß diese vielmehr zunächst nur eine Summe von Mitteln sind, die sowohl dem Guten wie dem Bösen dienen können. Und wir sollen den Kindern dazu helfen, daß sie in ihrer Hand dem Guten, wahrer Kultur der Seele, nicht aber, wozu sie nur zu oft verführen, der Eitelkeit und Überhebung oder zweckloser Vielwisserei, dienen. „Nicht daß man etwas weiß, sondern wozu man es weiß, und in welchem Zusammenhang mit dem Allerhöchsten und Allerwichtigsten — das macht echte Bildung aus. Und nicht, daß man lesen und schreiben kann —, sondern was man liest und was man schreibt, darauf kommt es an. Und die Schule, die lesen und schreiben lehrt, sie muß darum auch für die rechte Pflege des inneren Menschen sorgen, damit die Anwendung dieser geistigen Fertigkeiten nicht gerade das vernichtet, was man tiefere Bildung nennt!" Mit diesen Worten stellt Fr. W. Förster in der „Jugendlehre" den Erziehern dieses höchste, nur zu oft übersehene

1) Vgl. zu den Beziehungen beider Gebiete einen Aufsatz der Verf. „Ethik und Pädagogik" in der Zeitschrift „Frauenbildung", herausgegeben von Jakob Wychgram. Bd. XI. Heft 8/9.

Ziel alles Unterrichts und aller Bildung vor die Seele. Wir müssen also die ganze Fülle des Stoffes, den wir in Erziehung und Unterricht an die Kinder heranbringen, unter den Gesichtspunkt höchster Menschenbildung zu bringen versuchen, damit den jungen Seelen aus der Bereicherung ihres Wissens wahre Förderung und nicht sittliche Gefährdung erwachse, denn „alles, was unseren Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist gefährlich" (Goethe). Wie aber werden wir dieser Aufgabe gerecht werden?

Nimmermehr — das leuchtet von vornherein ein — durch bloße Belehrung und Aufklärung; denn sittliches Verhalten ist, wie wir sahen, der Ausfluß der ganzen Persönlichkeit, und vor allem unseres Wollens; darum hat alle Erziehung sich vor allem an das Wollen der Kinder zu richten. Die psychologische Analyse hat uns bereits gezeigt, welche Aufgabe die Erziehung an dem ersten Willen des Kindes zu vollbringen hat: sie hat die ersten Keime der Selbstbeherrschung anzulegen und zu üben, indem sie das Kind an Gehorsam und Disziplin, die ersten Bedingungen aller sittlichen Entwickelung, gewöhnt. Aber diese Aufgabe ist nicht gelöst, solange das Kind unseren Geboten sklavisch oder lediglich aus Furcht vor Strafe, gehorcht. Ein solcher Gehorsam hätte keinerlei sittliche Bedeutung, da er aus unsittlichen, oder doch untersittlichen Motiven, hervorgegangen, und da er gar keine Garantie bietet, daß die Kinder auch in einer Zeit, wo sie unserer Zucht entwachsen sind, sich noch an die Gebote gebunden fühlen werden. So bestätigt dieser Gesichtspunkt pädagogischer Zweckmäßigkeit unsere ethische Überzeugung: daß auch die ersten Keime sittlich guten Verhaltens der Kinder dem Boden entspringen müssen, der allein sittlichen Wert beanspruchen kann, der Gesinnung, die das Gute um seiner selbst willen erfüllt.

Bereits diese Stufe der Willenserziehung setzt somit voraus, daß wir das Gewissen des Kindes geweckt haben, daß es einen Unterschied zwischen Gut und Böse kennt, daß es das Gute billigt und in seinem eigenen Verhalten zu verwirklichen strebt. Selbstverständlich können alle diese Motive und Wertschätzungen im Kinde nur in primitiver Form rege werden; wir müssen versuchen, sie zu beleben, indem wir sie an Gefühlsregungen, die in seiner Seele bereits vorhanden sind, oder ihr doch naheliegen, anzuknüpfen suchen. Um eine gewisse Einsicht in das Wesen des Guten und nicht nur blinden Gehorsam im Kinde zu erzeugen, aber müssen wir uns bestreben, die einzelnen Vorschriften in Ursachzusammen-

hänge zu bringen, die seinem Verständnis naheliegen, oder sie zu verknüpfen mit Begriffen und Gefühlen, die seinem Bewußtsein bereits angehören. Wir werden aber vor allem die Pflicht haben, konsequent in unserem Gebieten und Verbieten zu sein, damit das Kind schon instinktiv das Bewußtsein erhält, objektiv gültigen Normen und nicht willkürlichen Forderungen gegenüber zu stehen. Viel wesentlicher aber, als alle gesprochenen Forderungen, wird für die Gesinnung eines Kindes der Einfluß dessen sein, was es tatsächlich geschehen, was es im Verhalten der anderen sich ausprägen sieht. Denn das Kind ist dem suggestiven Einfluß des Beispiels in hohem Maße ausgesetzt; darum wird die Persönlichkeit des Erziehers und der Geist, den es in seinem Verkehr, im täglichen Milieu verspürt, den tiefsten Einfluß auf sein eigenes Denken und Tun üben.

Aber wahre Sittlichkeit konnten wir doch nur da anerkennen, wo sie aus der eigenen Einsicht des Handelnden entspringt. Daraus ergibt sich für die Pädagogik, daß wir auch den Kindern helfen müssen, die anfangs unvermeidliche und segensvolle Stufe der Abhängigkeit zu überwinden und zu selbständigem Wertschätzen zu gelangen. Wir werden sie darum vor allem zu selbständigem Urteilen und Schließen, zu vernünftigem, furchtlosem, konsequentem Denken zu erziehen haben, damit sie denkend sich befreien von den Vorurteilen, in die eigene Kurzsichtigkeit, Tradition und Gewohnheit und der trügerische Schein der Dinge die Menschen verstrickt; damit sie sich gewöhnen, das Wesen der Dinge zu suchen und die Konsequenzen aus ihrem Denken zu ziehen. Aber wir fanden das Wesen der sittlichen Wertschätzung nicht allein im Intellekt begründet; wir sahen, daß ein klar erkanntes mögliches Ziel des Handelns zum Gegenstand unseres sittlichen Wollens erst dadurch wird, daß wir uns seines unübertroffenen Wertes bewußt werden. Darum hat die Willenserziehung die Aufgabe, solche in der Richtung des sittlichen Ideals liegende Wertgefühle anzuregen und zu befruchten. Wir werden diese Aufgabe erfüllen, wenn wir uns nicht damit begnügen, Vorurteile zu zerstreuen, Ungültiges umzustoßen, sondern wenn wir das Fühlen und Wollen der Kinder für dauernd gültige, positiv wertvolle Ziele zu gewinnen suchen. Diesen höchsten Zwecken der Menschenbildung, innerer sittlicher Kultur, haben Erziehung und Unterricht zu dienen; für sie hat vor allem das, womit wir die jungen Leute in persönliche Berührung bringen, in erster Linie also unser eigenes Beispiel, sowie der Geist

der Schule, der Kreis der Genossen, in den wir sie einführen, zu werben. Denn alle diese Faktoren sind für die sittlichen Normen, die Ziele und Ideale, die ein junger Mensch sich zu eigen macht, vor allem wesentlich.

Aber wir haben gesehen, daß Wollen und Vollbringen nicht identisch sind, daß auch das reinste und beste Streben nur den zum Ziele führt, der sich gewöhnt hat, sein Wollen auch konsequent und energisch durchzusetzen. Und wir haben die psychologischen Bedingungen, an die ein solches kraftvolles Vollbringen gebunden ist, kennen gelernt. Wir fanden sie zunächst in dem sittlichen Mut, der den Menschen befähigt, den Kampf mit Mode und Konvention aufzunehmen und seinen Weg einsam, unbeirrt vom Urteil der anderen, zu gehen. So müssen wir auch in den Kindern diesen Mut und diese innere Freiheit und Selbstsicherheit zu erzeugen suchen. Wir müssen es um so mehr, als die Kinder von Natur zum Gegenteil zu neigen pflegen: zur blinden Ehrfurcht vor der Moral der Mehrheit — zur Furcht, eine Ausnahmestellung einzunehmen — zu der Tendenz, unbesehen den Handlungen der Gemeinschaft zu folgen und ihre Gesinnung sich anzueignen, selbst wenn diese dem eigenen, besseren Geschmacke widerstreben. So eröffnet sich auf diesem Gebiete unserer erziehenden Arbeit ein fruchtbares Betätigungsfeld. Hier gilt es aufzuklären über wahren Mut und wahre Freiheit, über die unendliche Überlegenheit, die einer persönlichen Moral vor allen Herdeninstinkten zukommt; hier haben wir die in der Jugend selbst liegenden Regungen der Kraft und Freiheit gegen jene falsche Furcht aufzurufen. Aber an Größeres und Schwereres sahen wir zielbewußtes, sittliches Wollen noch gebunden: an den oft schweren Sieg über uns selbst, an Zügelung und Selbstbeherrschung; ja in diesen Faktoren erkannten wir die wesentlichste Bedingung alles zielbewußten Wollens. Darum wird die Gewöhnung an Selbstbeherrschung, an den Kampf gegen die einem sittlichen Wollen entgegenstehenden Neigungen und Leidenschaften zum Mittelpunkt aller Willensbildung und somit aller Erziehung überhaupt. Sie hat schon in frühester Jugend einzusetzen, indem sie die Kinder von Anfang an daran gewöhnt, das einmal vorgesetzte Ziel aufrechtzuhalten, auch im Kampfe mit allen den Einflüssen, die aus augenblicklichen Regungen, gewohnheitsmäßigen Neigungen und wechselnden Stimmungen, aus Unlust und Bequemlichkeit erwachsen. Hier haben unablässig Übung und Gewöhnung das Beste zu tun; jeder Unterrichtsstoff aber und

jede Arbeit kann dieser Erziehung zu Konsequenz und Gleichmäßigkeit, Zielbewußtsein und Energie dienstbar werden. Zu dieser Gewöhnung aber muß noch eine andere Erziehung treten; denn wir sahen unser Wollen oft an noch andere, schwerer wiegende Faktoren gebunden. Wir sahen unseren Sieg in sittlichen Konflikten abhängig von der Tiefe und Echtheit unserer sittlichen Überzeugungen, von der Energie, mit der wir, auch in den Momenten der Leidenschaft, daran festhalten — von dem Maße, in dem wir fähig sind, den Schmerz des Verzichtes und der Entsagung — vielleicht unseren liebsten Wünschen gegenüber — zu ertragen. Alle diese Faktoren werden wir somit in den Seelen der Kinder zu befruchten haben; denn wir müssen sie ja für die großen Aufgaben des Lebens vorbereiten. Zunächst sehen wir hier unsere Überzeugung bestätigt, daß man in der Erziehung sich nirgends mit bloßen Vorschriften begnügen dürfe, daß auch bei den Kindern das Sittlich-Gute von Anfang an ein Ausfluß ihrer Gesinnung sein müsse. Denn ein Angelerntes würde einem wirklichen Konflikt mit anders gerichteten persönlichen Wünschen niemals standhalten. Darum haben wir die Pflicht, die Werte und Ideale, die wir in den jungen Seelen erwecken, so stark mit den tiefsten Wurzeln ihres eigenen Fühlens und Wollens zu verknüpfen, eine so echte Freude daran in ihnen zu erwecken, daß der Sieg auch in schweren Stunden möglich bleibt.

Die psychologische Analyse wies aber als zweites Moment eine energische zielbewußte Konzentration auf den einmal gefaßten Entschluß und alle damit zusammenhängenden Gedanken und Gefühle auf. So gewinnt die Gewöhnung an Konzentration den höchsten pädagogischen Wert. Jede geistige Arbeit aber, ja jede kompliziertere Tätigkeit hat Konzentration der Aufmerksamkeit zur ersten Bedingung; ja zielbewußte Konzentration ist psychologisch das eigentliche Wesen geistiger Arbeit; sie ist die geistige Verfassung, die aller Unterricht von den Kindern fordert. Von diesem Gesichtspunkt aus kann jeder Unterrichtsstoff und jede Gewöhnung an energisches, konzentriertes Arbeiten, den höchsten, erziehlichen Wert gewinnen; darum trägt auch jede tüchtige Arbeit ihren Wert in sich, indem sie den Charakter des Schaffenden bilden hilft.

Wir sahen aber unseren Sieg in sittlichen Konflikten ferner abhängig von dem Maße, in dem jemand fähig ist, um des erstrebten Zieles willen auch Verzicht zu leisten und Opfer zu bringen. Darum

müssen wir die Kinder auch an ein gewisses Maß des Verzichtens und des Ertragens gewöhnen, wenn wir auch nicht mehr, wie es im Mittelalter üblich war, eigentliche Übungen in der Askese mit den Kindern anstellen werden. Aber wir müssen uns doch gegenwärtig halten, daß der es am leichtesten hat, auch in schwerem inneren Kampfe Sieger zu bleiben, der beizeiten gelernt hat, sich überhaupt zu überwinden und seine persönlichen Wünsche einem wertvolleren Ziele oder einer überlegenen Macht zu opfern.

Von dieser Erkenntnis aus ergibt sich auch für die auf unsere Ethik gegründete Erziehung eine ganz wesentliche Einsicht. Gewiß: es ist das letzte und höchste Ziel aller Bildung, daß wir die jungen Menschen zu der sittlichen Freiheit leiten, die sich in tiefer ethischer Einsicht selbst die Gesetze ihres Wollens und Handelns gibt. Aber diese Freiheit, die das Letzte und Höchste ist, hat dennoch nicht schon auf den ersten Stufen der Erziehung Sinn und Berechtigung; wir dürfen den Kindern zunächst die strenge Gebundenheit an Gesetze und Disziplin, die Unterordnung unter Zucht und Autorität auch auf dem Boden unserer Ethik nicht sparen. Wir hatten im Gegenteil die notwendige Vorbedingung aller künftigen Selbstregierung, die unerläßliche Durchgangsstufe zu endlicher sittlicher Freiheit darin zu erblicken, daß das Kind zuerst einmal lernt, zu gehorchen, seinen Willen und sein ganzes Wesen unbedingt unterzuordnen. Haben wir uns doch überzeugt, daß das Geheimnis wahrer Persönlichkeit nicht im Ausleben der Individualität, sondern in Zügelung und Unterordnung unter das sittliche Gesetz besteht. Dazu aber gehört vor allem die schwere Kunst der Selbstbeherrschung. Wie aber sollte ein junger Mensch sie anders lernen können, als auf dem Wege des Müssens, des Gehorsams, der Gebundenheit an Gesetz und Autorität?

So erwächst also gerade unserer Erziehung die Pflicht, daß wir die Kinder schon in früher Jugend gewöhnen, sich einem Sollen, einer Pflicht, unbedingt unterzuordnen, sich gegebenen Gesetzen und Normen zu fügen; sie müssen es lernen, ihre eigenen Wünsche und Regungen um jener willen zum Schweigen zu bringen. „Durch den Gehorsam lernt der Mensch überhaupt erst die Erhebung über seine natürliche Willensrichtung, die ihn sonst krampfartig sein ganzes Leben beherrscht und doch nie die Größe und Stetigkeit eines Wollens erreicht, das von den höchsten geistigen Interessen des Menschen inspiriert und gebildet wird. Es ist der Traum von Utopisten, zu meinen, daß unser geistiges Selbst allein und ohne die

Trainierung durch den Gehorsam stark und klar genug sei, das Niedere sich zu unterwerfen!“ [1])

Wir sahen die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit aber nicht nur gebunden an die Unterwerfung unseres ganzen Wesens unter das Gesetz des Geistes, sondern ebenso an die Bedingung innerer Läuterung unseres Wesens von den Eigenheiten, die in unserer eigenen Anlage der Herausbildung des Ideals entgegenstehen; sie fordert oft genug ein unter Schmerzen und Opfern sich vollziehendes inneres Neuwerden von uns.

Zu einem solchen an Opfer und Verzicht gebundenen Werke innerer Läuterung wird nur der imstande sein, der in der Jugend gelernt hat, sich zu beherschen und von seinen eigenen Leidenschaften frei zu werden; nur der also, der durch die Schule der Unterordnung und des Gehorsams hindurch gegangen ist.

Haben wir versucht, auf diesem Wege die jungen Menschen zu Zügelung und Selbstbeherrschung, zu Energie und Konsequenz anzuleiten, und ist es uns gelungen, ihre Einsicht zu klären und ihr Fühlen zu läutern und ihre Seelen mit den sittlichen Idealen zu erfüllen, dann dürfen wir die Hoffnung hegen, daß sie — wenn ihre Arbeit an sich selbst nicht erlahmt — sich einst dem Ideal nähern werden, in dem wir erst die Vollendung des Menschentums erblicken durften: der freien sittlichen Persönlichkeit, die das Gute erfüllt aus der Notwendigkeit ihrer im Innersten sittlichen Natur. Können wir Menschen auch das Ideal immer nur annäherungsweise erreichen, so haben wir doch die Pflicht, das Streben danach nicht aufzugeben und auch die jungen Seelen, die unserer Leitung anvertraut sind, für dieses Streben zu gewinnen.

Zur Vollendung der sittlichen Persönlichkeit aber sahen wir noch andere Qualitäten, als die in Sittenreinheit und Willensstärke beschlossenen, gehören: ein Verhalten zu unseresgleichen, in dem humane Gesinnung, Liebe und Hilfsbereitschaft zum Ausdruck kommen. Darum haben wir auch in den Kindern diese Gesinnung anzuregen und zu befruchten; bei dieser Einwirkung wird das Beispiel und die Gesinnung, die sie in ihrer Umgebung walten sehen, vor allem entscheidend sein. Aber es wird auch nicht schwer sein, die daraus resultierenden Forderungen mit den Regungen ihrer eigenen Natur zu verknüpfen: sind doch in der Kindesseele neben den egoistischen Trieben auch die altruistischen von Anfang an lebhaft wirksam.

---

1) Förster, „Schule und Charakter“. S. 213.

Wir haben hier von der Durchführung des sittlichen Ideals in der Erziehung nur die grundlegenden Linien zeichnen, nur die allgemeinsten Wege andeuten dürfen. Es galt nur zu zeigen, daß es überhaupt möglich ist, unsere erziehliche Arbeit an der Jugend unter das Ideal zu stellen, das wir als höchstes sittliches Gut anerkennen mußten. Alle die einzelnen pädagogischen Grundsätze und Ziele, die sich daraus ergeben, sowie die Gesinnungen und Tugenden, für die wir die Kinder gewinnen und die Wege, die wir aus der Erkenntnis des höchsten sittlichen Zieles und der psychischen Eigenart der Kindesnatur einschlagen müssen: sie alle hat die Erziehungslehre darzustellen. Sie wird ihre besten Kräfte aus einer Verbindung von Theorie und Praxis gewinnen. Ausgehend von dem „was sein soll", wird sie zeigen müssen, wie die Erziehung das Seinsollende auf dem Boden der Wirklichkeit, des gegebenen Materials, zu verwirklichen hat.

Zu jeder Zeit haben nachdenkliche Pädagogen sich die Frage vorgelegt, woraus wir eigentlich die Pflicht der Jugenderziehung herleiten; woraufhin wir uns das Recht nehmen, Kinder unter unseren Willen und unsere Autorität zu beugen und ihre Jugendfreude durch alle die Unlust und Mühe zu trüben, die mit der Erziehung unvermeidlich verbunden ist.

Tatsächlich haben wir nur dann das Recht, den unmündigen Willen des Kindes durch unseren überlegenen zu meistern, wenn unsere Erziehung sich einen Zweck setzt, den die Kinder selbst, zu Einsicht und Reife gelangt, als ihren eigenen anerkennen müssen, — wenn wir in der Erziehung gewissermaßen den reifen Willen des Kindes nur vorwegnehmen, in der sicheren Hoffnung, daß das Kind selbst, zur Einsicht gelangt, dem einst zustimmen werde.

Berechtigt uns nun das Erziehungsziel, das sich uns auf dem Boden unserer Ethik ergeben hat, dazu, diese Hoffnung zu hegen? Dürfen wir tatsächlich erwarten, daß die Kinder diesem Ziele einst zustimmen werden? Wir dürfen es offenbar mit vollem Recht erwarten; denn wir stellen ja nicht eine fremde, äußere Gesetzlichkeit über den menschlichen Willen; wir legen das Sittengesetz in seine eigene Vernunfteinsicht und in sein eigenes daraus resultierendes Wollen. Wir versuchen nur, die Kräfte des Kindes zu lösen und zu befreien, damit es einst werde, was es im letzten Grunde selbst erstreben muß: eine freie, in sich gegründete, sittliche Persönlichkeit, — der Ausdruck wahrer Menschlichkeit.

Aus Natur und Geisteswelt

Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens

Jeder Band ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Jeder Band geh. M. 1.—, in Leinwand geb. M. 1.25.

Übersicht nach Wissenschaften geordnet.

Allgemeines Bildungswesen. Erziehung und Unterricht.

Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von weil. Prof. Dr. Friedrich Paulsen. 3. Aufl. Von Prof. Dr. W. Münch. Mit einem Bildnis Paulsens. (Bd. 100.)

Der Leipziger Student von 1409—1909. Von Dr. W. Bruchmüller. Mit 25 Abb. (Bd. 273.)

Geschichte des deutschen Schulwesens. Von Oberrealschuldirektor Dr. K. Knabe. (Bd. 85.)

Das deutsche Unterrichtswesen der Gegenwart. Von Oberrealschuldirektor Dr. K. Knabe. (Bd. 299.)

Allgemeine Pädagogik. Von Prof. Dr. Th. Ziegler. 3. Aufl. (Bd. 33.)

Experimentelle Pädagogik mit besonderer Rücksicht auf die Erziehung durch die Tat. Von Dr. W. A. Lay. 2. Aufl. Mit 2 Abb. (Bd. 224.)

Psychologie des Kindes. Von Prof. Dr. R. Gaupp. 3. Aufl. Mit 18 Abb. (Bd. 213.)

Moderne Erziehung in Haus und Schule. Von J. Tews. 2. Aufl. (Bd. 159.)

Großstadtpädagogik. Von J. Tews. (Bd. 327.)

Schulkämpfe der Gegenwart. Von J. Tews. 2. Aufl. (Bd. 111.)

Die höhere Mädchenschule in Deutschland. Von Oberlehrerin M. Martin. (Bd. 65.)

Vom Hilfsschulwesen. Von Rektor Dr. B. Maennel. (Bd. 73.)

Das deutsche Fortbildungsschulwesen. Von Direktor Dr. Fr. Schilling. (Bd. 256.)

Die Knabenhandarbeit in der heutigen Erziehung. Von Seminar-Dir. Dr. A. Pabst. Mit 21 Abb. u. 1 Titelbild. (Bd. 140.)

Das moderne Volksbildungswesen. Bücher- und Lesehallen, Volkshochschulen und verwandte Bildungseinrichtungen in den wichtigsten Kulturländern in ihrer Entwicklung seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. Von Stadtbibliothekar Dr. G. Fritz. Mit 14 Abb. (Bd. 266.)

Die amerikanische Universität. Von Ph. D. E. D. Perry. Mit 22 Abb. (Bd. 206.)

Technische Hochschulen in Nordamerika. Von Prof. S. Müller. Mit zahlr. Abb., Karte u. Lageplan. (Bd. 190.)

Volksschule und Lehrerbildung der Vereinigten Staaten. Von Dir. Dr. F. Kuypers. Mit 48 Abb. u. 1 Titelbild. (Bd. 150.)

Deutsches Ringen nach Kraft und Schönheit. Aus den literarischen Zeugnissen eines Jahrhunderts gesammelt. Von Turninspektor K. Möller. 2 Bde. Band II: In Vorb. (Bd. 188/189.)

Schulhygiene. Von Prof. Dr. L. Burgerstein. 3. Aufl. Mit 33 Fig. (Bd. 96.)

Jugend-Fürsorge. Von Waisenhaus-Direktor Dr. J. Petersen. 2 Bde. (Bd. 161. 162.)

Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen. Von Prof. Dr. P. Natorp. 2. Aufl. Mit 1 Bildnis u. 1 Brieffaksimile. (Bd. 250.)

Herbarts Lehren und Leben. Von Pastor O. Flügel. Mit 1 Bildnisse Herbarts. (Bd. 164.)

Friedrich Fröbel. Sein Leben und sein Wirken. Von A. von Portugall. Mit 5 Tafeln. (Bd. 82.)

Religionswissenschaft.

Einführung in die Theologie: Von Pastor M. Cornils. (Bd. 347.)

Leben und Lehre des Buddha. Von weil. Prof. Dr. R. Pischel. 2. Aufl. von Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Tafel. (Bd. 109.)

Germanische Mythologie. Von Prof. Dr. J. v. Negelein. 2. Aufl. (Bd. 95.)

Mystik im Heidentum und Christentum. Von Dr. E. Lehmann. (Bd. 217.)

Palästina und seine **Geschichte.** Von Prof. Dr. H. Freiherr von Soden. 3. Aufl. Mit 2 Karten, 1 Plan u. 6 Ansichten. (Bd. 6.)

Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Von Gymnasialoberlehrer Dr. P. Thomsen. Mit 36 Abb. (Bd. 260.)

Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. Von Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 2. Aufl. (Bd. 52)

Die Gleichnisse Jesu. Zugleich Anleitung zu einem quellenmäßigen Verständnis der Evangelien. Von Lic. Prof. Dr. H. Weinel. 3. Aufl. (Bd. 46.)
Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. Von Pfarrer D. P. Mehlhorn. 2. Aufl. (Bd 137.)
Jesus und seine Zeitgenossen. Geschichtliches und Erbauliches. Von Pastor C. Bonhoff. (Bd. 89.)
Der Text des Neuen Testamentes nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Von Div.-Pfarrer A. Pott. Mit 8 Tafeln. (Bd. 134.)
Der Apostel Paulus und sein Werk. Von Prof. Dr. E. Vischer. (Bd. 309.)
Christentum und Weltgeschichte. Von Prof. Dr. K. Sell. 2 Bde (Bd. 297. 298.)
Aus der Werdezeit des Christentums. Studien und Charakteristiken. Von Prof. Dr. J. Geffcken. 2. Aufl. (Bd. 54.)
Luther im Lichte der neueren Forschung. Ein kritischer Bericht. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 2. Aufl. Mit 2 Bildn. Luthers. (Bd. 113.)
Johann Calvin. Von Pfarrer Dr. G. Sodeur. Mit 1 Bildnis. (Bd. 247.)
Die Jesuiten. Eine historische Skizze. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 3. Aufl. (Bd. 49.)
Die religiösen Strömungen der Gegenwart. Von Superintendent D. A. H. Braasch. 2 Auflage. (Bd. 66.)
Die Stellung der Religion im Geistesleben. Von Lic. Dr. P. Kalweit. (Bd. 225.)
Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Ein geschichtlicher Rückblick. Von Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. (Bd. 141.)
Die evangelische Mission. Von Pastor Baudert. (Bd. 406.)

Philosophie und Psychologie.

Einführung in die Philosophie. Von Prof. Dr. R. Richter. 3. Aufl. (Bd. 155.)
Die Philosophie. Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. Von Realschuldirektor H. Richert. 2. Aufl. (Bd. 186.)
Aesthetik. Von Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)
Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. J. Cohn. 2. Aufl. Mit 6 Bildn. (Bd. 176.)
Entstehung der Welt und der Erde. Von Prof. Dr. B. Weinstein. 2. Aufl. (Bd. 223.)
Griechische Weltanschauung. Von Privatdoz. Dr. M. Wundt. (Bd 329.)
Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Von weil. Prof. Dr. L. Busse. 5. Aufl., herausgegeben von Prof. Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)
Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen. Von Prof. Dr. O. Külpe. 5. Aufl. (Bd. 41.)
Rousseau. Von Prof. Dr. P. Hensel. 2. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 180.)
Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Von Prof. Dr. O. Külpe. 3 Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 146.)
Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Von Realschuldirektor H. Richert. 2. Aufl. Mit 1 Bildnis. (Bd. 81.)
Herbarts Lehren und Leben. Von Pastor O. Flügel. Mit 1 Bildn. (Bd. 164.)
Herbert Spencer. Von Dr. K. Schwarze. Mit 1 Bildn. (Bd. 245.)
Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Von Dr. J. Unold. 3. Aufl. (Bd. 12.)
Prinzipien der Ethik. Von E. Wentscher. (Bd. 397.)
Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. Von weil. Prof. Dr. O. Kirn. 2. Aufl. (Bd. 177.)
Das Problem der Willensfreiheit. Von Prof. Dr. G. F. Lipps. (Bd. 383.)
Die Mechanik des Geisteslebens. Von Prof. Dr. M. Verworn. 2. Aufl. Mit 18 Fig. (Bd. 200.)
Die Seele des Menschen. Von Prof. Dr. J. Rehmke. 3. Aufl. (Bd. 36.)
Psychologie des Kindes. Von Prof. Dr. R. Gaupp. 3. Aufl. Mit 18 Abb. (Bd. 213.)
Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. (Bd. 199.)

Literatur und Sprache.

Die Sprachstämme des Erdkreises. Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. (Bd. 267.)
Die Haupttypen des menschlichen Sprachbaues. Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. (Bd 268.)
Rhetorik. Richtlinien für die Kunst des Sprechens. Von Dr. E. Geißler. (Bd 310.)
Wie wir sprechen. Von Dr. E. Richter. (Bd. 354.)
Die deutschen Personennamen. Von Direktor A. Bähnisch. (Bd. 296.)
Germanische Mythologie. Von Prof Dr. J. v. Negelein. (Bd. 95.)
Minnesang. Von Dr. J. W. Bruinier. (Bd 404.)
Das deutsche Volkslied. Über Wesen und Werden des deutschen Volksgesanges. Von Dr. J. W. Bruinier. 4. Aufl. (Bd. 7.)

Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinwand gebunden M. 1.25

Die deutsche Volkssage. Von Dr. O. Böckel. (Bd. 262.)

Das Theater. Schauspielhaus und Schauspielkunst vom griech. Altertum bis auf die Gegenwart. Von Dr. Chr. Gaehde. 2. Aufl. Mit 20 Abb. (Bd. 230.)

Das Drama. Von Dr. B. Busse. Mit Abbildungen. 2 Bde. (Bd. 287/288.)
Bd. I: Von der Antike zum französischen Klassizismus. (Bd. 287.)
Bd. II: Von Versailles bis Weimar. (Bd. 288.)

Geschichte der deutschen Lyrik seit Claudius. Von Dr. H. Spiero. (Bd. 254.)

Geschichte der deutschen Frauendichtung seit 1800 Von Dr. H. Spiero. (Bd. 3 0.)

Lessing. Von Dr. Ch. Schrempf. (Bd. 403.) (In Vorber.)

Schiller. Von Prof. Dr. Th. Ziegler. Mit Bildnis Schillers. 2. Aufl. (Bd. 74.)

Das deutsche Drama des neunzehnten Jahrhunderts. In seiner Entwicklung dargestellt von Prof. Dr. G. Witkowski. 4. Aufl. Mit 1 Bildn. Hebbels. (Bd. 51.)

Deutsche Romantik. Von Prof. Dr. O. F. Walzel. 2. Aufl. (Bd. 232.)

Friedrich Hebbel. Von Dr. A. Schapire-Neurath. Mit 1 Bildn. Hebbels. (Bd. 238.)

Gerhart Hauptmann. Von Prof. Dr. E. Sulger-Gebing. Mit 1 Bildn. Gerhart Hauptmanns. (Bd. 283.)

Shakespeare und seine Zeit. Von Prof. Dr. E. Sieper. Mit 3 Taf. u. 3 Textb. 2. Aufl. (Bd. 185.)

Byzantinische Charakterköpfe. Von Dr. K. Dieterich. Mit 2 Bildn. (Bd. 244.)

Der französische Roman und die Novelle. Von O. Flake. (Bd. 377.)

Henrik Ibsen, Björnstjerne Björnson und ihre Zeitgenossen. Von weil. Prof. Dr. B. Kahle. Mit 7 Bildn. (Bd. 193.)

Kunst und Musik.

Bau und Leben der bildenden Kunst. Von Dir. Prof. Dr. Th. Volbehr. Mit 44 Abb. (Bd. 68.)

Die Ästhetik. Von Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)

Die Entwicklungsgeschichte der Stile in der bildenden Kunst. Von Dr. E. Cohn-Wiener. 2 Bde. Mit zahlr. Abb. (Bd. 317/318.)
Band I: Vom Altertum bis zur Gotik. Mit 57 Abb. (Bd. 317.)
Band II: Von der Renaissance bis zur Gegenwart. Mit 31 Abb. (Bd. 318.)

Die Blütezeit der griechischen Kunst im Spiegel der Reliefsarkophage. Eine Einführung in die griechische Plastik. Von Dr. H. Wachtler. Mit 8 Taf. u. 32 Abb. (Bd. 272.)

Deutsche Baukunst im Mittelalter. Von Prof. Dr. A. Matthaei. 3. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 8.)

Deutsche Baukunst seit dem Mittelalter bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Von Prof. Dr. A. Matthaei. Mit 62 Abb. u. 3 Taf. (Bd. 326.)

Die Renaissancearchitektur in Italien. Von Dr P. Frankl. Mit 12 Tafeln und 27 Textabbildungen. (Bd. 381.)

Die deutsche Illustration. Von Prof. Dr. R. Kautzsch. Mit 35 Abb. (Bd. 44.)

Deutsche Kunst im täglichen Leben bis zum Schlusse des 18. Jahrhunderts. Von Prof. Dr. B. Haendcke. Mit 63 Abb. (Bd. 198.)

Michelangelo. Eine Einführung in das Verständnis seiner Werke. Von E. Hildebrandt. Mit 44 Abb. (Bd. 392.)

Albrecht Dürer. Von Dr. R. Wustmann. Mit 33 Abb. (Bd. 97.)

Rembrandt. Von Prof. Dr. P. Schubring. Mit 50 Abb. (Bd. 158.)

Niederländische Malerei im 17. Jahrhundert. Von Dr. H. Jantzen. Mit zahlr. Abbild. (Bd. 373.)

Der Impressionismus. Von Prof. Dr. B. Lázár. Mit 32 Abb. u. einer farbigen Tafel. (Bd. 395.)

Ostasiatische Kunst und ihr Einfluß auf Europa. Von Direktor Prof. Dr. R. Graul. Mit 49 Abb. (Bd. 87.)

Kunstpflege in Haus und Heimat. Von Superintendent Richard Bürkner. 2. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 77.)

Geschichte der Gartenkunst. Von Reg.-Baum. Chr. Ranck. Mit 41 Abb. (Bd. 274.)

Die Grundlagen der Tonkunst. Versuch einer genetischen Darstellung der allgemeinen Musiklehre. Von Prof. Dr. H. Rietsch. (Bd. 178.)

Einführung in das Wesen der Musik. Von Prof. C. R. Hennig. (Bd. 119.)

Musikalische Harmonik. Von S. G. Kallenberg (Bd. 386.)

Klavier, Orgel, Harmonium. Das Wesen der Tasteninstrumente. Von Prof. Dr. O. Bie. (Bd. 325.)

Geschichte der Musik. Von Dr. Fr. Spiro. (Bd. 143.)

Haydn, Mozart, Beethoven. Von Prof. Dr. C. Krebs. Mit 4 Bildn. (Bd. 92.)

Die Blütezeit der musikalischen Romantik in Deutschland. Von Dr. E. Istel. Mit 1 Silhouette. (Bd. 239.)

Das Kunstwerk Richard Wagners. Von Dr. E. Istel. Mit 1 Bildnis R. Wagners. (Bd. 330.)

Das moderne Orchester in seiner Entwicklung. Von Prof. Dr. Fr. Volbach. Mit Partiturbeisp. und 3 Tafeln. (Bd. 308.)

Die Instrumente des Orchesters. Von Prof. Dr. Fr. Volbach. (Bd. 384.)

Geschichte und Kulturgeschichte.

Das Altertum im Leben der Gegenwart. Von Prof. Dr. P. Cauer. (Bd. 356.)

Kulturbilder aus griechischen Städten. Von Oberlehrer Dr. E. Ziebarth. 2. Aufl. Mit 23 Abb. u. 2 Tafeln. (Bd. 131.)

Antike Wirtschaftsgeschichte. Von Dr. O. Neurath. (Bd. 258.)

Pompeji, eine hellenistische Stadt in Italien. Von Prof. Dr. Fr. v. Duhn. 2. Aufl. Mit 62 Abb. (Bd. 114.)

Soziale Kämpfe im alten Rom. Von Privatdoz. Dr. L. Bloch. 2. Aufl. (Bd. 22.)

Roms Kampf um die Weltherrschaft. Von Prof. Dr. J. Kromayer. (Bd. 368.)

Byzantinische Charakterköpfe. Von Privatdoz. Dr. K. Dieterich. Mit 2 Bildn. (Bd. 244.)

Germanische Kultur in der Urzeit. Von Prof. Dr. G. Steinhausen. 2. Aufl. Mit 13 Abb. (Bd. 75.)

Mittelalterliche Kulturideale. Von Prof. Dr. V. Vedel. 2 Bde.
Bd. I: Heldenleben. (Bd. 292.)
Bd. II: Ritterromantik. (Bd. 293.)

Deutsches Frauenleben im Wandel der Jahrhunderte. Von Dir. Dr. E. Otto. 2. Aufl. Mit 27. Abb. (Bd. 45.)

Deutsches Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung. Von Prof. Dr. E. Hubrich. 2. Aufl. (Bd. 80.)

Deutsche Städte und Bürger im Mittelalter. Von Prof. Dr. B. Heil. 3. Aufl. Mit zahlr. Abb. u. 1 Doppeltafel. (Bd. 43.)

Historische Städtebilder aus Holland und Niederdeutschland. Von Reg.-Baum. a. D. A. Erbe. Mit 59 Abb. (Bd. 117.)

Das deutsche Dorf. Von R. Mielke. Mit 51 Abb. (Bd. 192.)

Das deutsche Haus und sein Hausrat. Von Prof. Dr. R. Meringer. Mit 106 Abb. (Bd. 116.)

Kulturgeschichte des deutschen Bauernhauses. Von Reg.-Baum. Chr. Ranck. Mit 70 Abb. (Bd. 121.)

Geschichte des deutschen Bauernstandes. Von Prof. Dr. H. Gerdes. Mit 21 Abb. (Bd. 320.)

Das deutsche Handwerk in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. Von Dir. Dr. E. Otto. 4. Aufl. Mit 27 Abb. (Bd. 14.)

Deutsche Volksfeste und Volkssitten. Von H. S. Rehm. Mit 11 Abb. (Bd. 214.)

Deutsche Volkstrachten. Von Pfarrer C. Spieß. (Bd. 342.)

Familienforschung. Von Dr. E. Devrient. (Bd. 350.)

Die Münze als hist. Denkmal sowie ihre Bedeutung im Rechts- und Wirtschaftsleben. Von Prof. Dr. A. Luschin v. Ebengreuth. Mit 53 Abb. (Bd. 91.)

Das Buchgewerbe und die Kultur. Sechs Vorträge, gehalten im Auftrage des Deutschen Buchgewerbevereins. Mit 1 Abb. (Bd. 182.)

Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit. Von Prof. Dr. O. Weise. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 4.)

Das Zeitungswesen. Von Dr. H. Diez. (Bd. 328.)

Der Kalender. Von Prof. Dr. W. F. Wislicenus. (Bd. 69.)

Das Zeitalter der Entdeckungen. Von Prof. Dr. S. Günther. 3. Aufl. Mit 1 Weltk. (Bd. 26.)

Von Luther zu Bismarck. 12 Charakterbilder aus deutscher Geschichte. Von Prof. Dr. O. Weber. 2. Aufl. (Bd. 123. 124.)

Die Jesuiten. Eine historische Skizze. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 3. Aufl. (Bd. 29.)

Friedrich der Große. Sechs Vorträge. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. Mit 2 Bildn. (Bd. 246.)

Geschichte der Französischen Revolution. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. (Bd. 346.)

Napoleon I. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. 2. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 195.)

Politische Hauptströmungen in Europa im 19. Jahrh. Von Prof. Dr. K. Th. v. Heigel. 2. Aufl. (Bd. 129.)

Restauration und Revolution. Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Einheit. Von Prof. Dr. R. Schwemer. 3. Aufl. (Bd. 37.)

Die Reaktion und die neue Ära. Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der Gegenwart. Von Prof. Dr. R. Schwemer. 2. Aufl. (Bd. 101.)

Vom Bund zum Reich. Neue Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Einheit. Von Prof. Dr. R. Schwemer. 2. Aufl. (Bd. 102.)

1848. Sechs Vorträge. Von Prof. Dr. O. Weber. 2. Aufl. (Bd. 53.)

Österreichs innere Geschichte von 1848 bis 1907. Von Richard Charmatz. 2 Bde. 2. Aufl. Band I: Die Vorherrschaft der Deutschen. (Bd. 242). Band II: Der Kampf der Nationen. (Bd. 243.)

Geschichte der auswärtigen Politik Österreichs im 19. Jahrhundert. Von R. Charmatz. (Bd. 374.)

Englands Weltmacht in ihrer Entwicklung vom 17. Jahrhundert bis auf unsere Tage. Von Prof. Dr. W. Langenbeck. 2. Aufl. Mit 19 Bildn. (Bd. 174.)

Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika. Von Prof. Dr. E. Daenell. (Bd. 147.)

Die Amerikaner. Von N. M. Butler. Deutsche Ausg. bes. von Prof. Dr. W. Paszkowski. (Bd. 319.)

Vom Kriegswesen im 19. Jahrhundert. Von Major O. v. Sothen. Mit 9 Übersichtsk. (Bd. 59.)

Der Krieg im Zeitalter des Verkehrs und der Technik. Von Hauptmann A. Meyer. Mit 3 Abb. (Bd. 271.)

Der Seekrieg. Eine geschichtliche Entwicklung vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. Von K. Freiherrn von Maltzahn, Vize-Admiral a. D. (Bd. 99.)

Geschichte des Welthandels. Von Prof. Dr. M. G. Schmidt. 2. Aufl. (Bd. 118.)

Geschichte des deutschen Handels. Von Prof. Dr W. Langenbeck. (Bd. 237.)

Geschichte des deutschen Schulwesens. Von Oberrealschuldirektor Dr. K. Knabe. (Bd. 85.)

Der Leipziger Student von 1409 bis 1909. Von Dr. W. Bruchmüller. Mit 25 Abb. (Bd. 273.)

Die moderne Friedensbewegung. Von A. H. Fried. (Bd. 157.)

Rechts- und Staatswissenschaft. Volkswirtschaft.

Grundzüge der Verfassung des Deutschen Reiches. Von Prof. Dr. E. Loening. 4. Aufl. (Bd. 34.)

Deutsches Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung. Von Prof. Dr. Ed. Hubrich. 2. Aufl. (Bd. 80.)

Moderne Rechtsprobleme. Von Prof. Dr. J. Kohler. 3. Aufl. (Bd. 128.)

Die Psychologie des Verbrechers. Von Dr. P. Pollitz. Mit 5 Diagrammen. (Bd. 248.)

Strafe und Verbrechen. Von Dr. P. Pollitz. (Bd. 323.)

Verbrechen und Aberglaube. Skizzen aus der volkskundlichen Kriminalistik. Von Dr. A. Hellwig. (Bd. 212.)

Das deutsche Zivilprozeßrecht. Von Rechtsanw. Dr. M. Strauß. (Bd. 315.)

Ehe und Eherecht. Von Prof. Dr. L. Wahrmund. (Bd. 115.)

Der gewerbliche Rechtsschutz in Deutschland. Von Patentanw. B. Tolksdorf. (Bd. 138.)

Die Reichsversicherung. Die Kranken-, Invaliden-, Hinterbliebenen-, Unfall- und Angestelltenversicherung nach der Reichsversicherungsordnung und dem Versicherungsgesetz für Angestellte. Von Landesversicherungsassessor H. Seelmann. (Bd. 380.)

Die Miete nach dem B. G.-B. Ein Handbüchlein für Juristen, Mieter und Vermieter. Von Rechtsanw. Dr. M. Strauß. (Bd. 194.)

Das Wahlrecht. Von Reg.-Rat Dr. O. Poensgen. (Bd. 249.)

Die Jurisprudenz im häuslichen Leben. Für Familie und Haushalt dargestellt. Von Rechtsanw. P. Bienengräber. 2 Bde. (Bd. 219. 220.)

Finanzwissenschaft. Von Prof. Dr. S. P. Altmann. (Bd. 306.)

Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. Maier. 4. Aufl. (Bd. 2.)

Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrh. Von Privatdoz. Dr. Fr. Muckle. 2 Bände. (Bd. 269. 270.) Band I: Der rationale Sozialismus. (Bd. 269.) Band II: Proudhon und der entwicklungsgeschichtliche Sozialismus. (Bd 270.)

Geschichte des Welthandels. Von Prof. Dr. M. G. Schmidt. 2. Aufl. (Bd. 118.)

Geschichte d. deutschen Handels. Von Prof. Dr. W. Langenbeck. (Bd. 237.)

Deutschlands Stellung in der Weltwirtschaft. Von Prof. Dr. P. Arndt. 2. Aufl. (Bd. 179.)

Deutsches Wirtschaftsleben. Auf geographischer Grundlage geschildert. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 3. Aufl. Neubearb. von Dr. H. Reinlein. (Bd. 42.)

Die Ostmark. Eine Einführung in die Probleme ihrer Wirtschaftsgeschichte. Von Prof. Dr. W. Mitscherlich. (Bd. 351.)

Die Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens im letzten Jahrh. Von Prof. Dr. L. Pohle. 3. Aufl. (Bd. 57.)

Das Hotelwesen. Von Paul Damm-Etienne. Mit 30 Abb. (Bd. 331.)

Das deutsche Handwerk. Von Dir. Dr. E. Otto. 4. Aufl. Mit 27 Abb. (Bd. 14.)

Die deutsche Landwirtschaft. Von Dr. W. Claaßen. Mit 15 Abb. u. 1 Karte. (Bd. 215.)

Geschichte des deutschen Bauernstandes. Von Prof. Dr. H. Gerdes. Mit 21 Abb. (Bd. 320.)

Innere Kolonisation. Von A. Brenning. (Bd. 261.)
Das Deutschtum im Ausland. Von Prof. Dr. R. Hoeniger. (Bd. 402.)
Antike Wirtschaftsgeschichte. Von Dr. O. Neurath. (Bd. 258.)
Aus dem amerikanischen Wirtschaftsleben. Von Prof. J. L. Laughlin. Mit 9 graph. Darst. (Bd. 127.)
Die Japaner in der Weltwirtschaft. Von Prof. Dr. K. Rathgen. 2. Aufl. (Bd. 72.)
Die Gartenstadtbewegung. Von Generalsekr. H. Kampffmeyer. Mit 43 Abb. 2. Aufl. (Bd. 259.)
Das internationale Leben der Gegenwart. Von A. H. Fried. Mit 1 Tafel. (Bd. 226.)
Bevölkerungslehre. Von Prof. Dr. M. Haushofer. (Bd. 50.)
Arbeiterschutz und Arbeiterversicherung. Von Prof. Dr. O. v. Zwiedineck-Südenhorst. 2. Aufl. (Bd. 78.)
Das Recht der kaufmännischen Angestellten. Von Rechtsanwalt Dr. M. Strauß. (Bd. 361.)
Die Konsumgenossenschaft. Von Prof. Dr. F. Staudinger. (Bd. 222.)
Das Geld und sein Gebrauch. Von G. Maier. (Bd. 398.)
Die Münze als histor. Denkmal sowie ihre Bedeutung im Rechts- und Wirtschaftsleben. Von Prof. Dr. A. Luschin v. Ebengreuth. Mit 53 Abb. (Bd. 91.)
Die moderne Frauenbewegung. Ein geschichtlicher Überblick. Von Dr. K. Schirmacher. 2. Aufl. (Bd. 67.)
Die Frauenarbeit. Ein Problem des Kapitalismus. Von Prof. Dr. R. Wilbrandt. (Bd. 106.)
Grundzüge des Versicherungswesens. Von Prof. Dr. A. Manes. 2. Aufl. (Bd. 105.)
Verkehrsentwicklung in Deutschland. 1800—1900 (fortgeführt bis zur Gegenwart). Vorträge über Deutschlands Eisenbahnen und Binnenwasserstraßen, ihre Entwicklung und Verwaltung sowie ihre Bedeutung für die heutige Volkswirtschaft. Von Prof. Dr. W. Lotz. 3. Aufl. (Bd. 15.)
Das Postwesen, seine Entwicklung und Bedeutung. Von Postr. J. Bruns. (Bd. 165.)
Die Telegraphie in ihrer Entwicklung und Bedeutung. Von Postr. J. Bruns. Mit 4 Fig. (Bd. 183.)
Deutsche Schiffahrt und Schiffahrtspolitik der Gegenwart. Von Prof. Dr. K. Thieß. (Bd. 169.)

Erdkunde.

Mensch und Erde. Skizzen von den Wechselbeziehungen zwischen beiden. Von weil. Prof. Dr. A. Kirchhoff. 3. Aufl. (Bd. 31.)
Die Polarforschung. Geschichte der Entdeckungsreisen zum Nord- und Südpol von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. K. Hassert. 2. Aufl. Mit 6 Karten. (Bd. 38.)
Die Städte. Geographisch betrachtet. Von Prof. Dr. K. Hassert. Mit 21 Abb. (Bd. 163.)
Wirtschaftl. Erdkunde. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 2. Aufl. Bearbeitet von Prof Dr. K. Dove. (Bd. 122.)
Politische Geographie. Von Dr. E. Schöne. (Bd. 353.)
Die deutschen Volksstämme und Landschaften. Von Prof. Dr. O. Weise. 4. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 16.)
Ostseegebiet. Von Privatdozent Dr. G. Braun (Bd. 367.)
Die Alpen. Von H. Reishauer. Mit 26 Abb. u. 2 Karten. (Bd. 276.)
Die deutschen Kolonien. (Land und Leute.) Von Dr. A. Heilborn. 3. Aufl. Mit 26 Abb. u. 2 Karten. (Bd. 98.)
Unsere Schutzgebiete nach ihren wirtschaftlichen Verhältnissen. Im Lichte der Erdkunde dargestellt. Von Dr. Chr. G. Barth. (Bd. 290.)
Australien und Neuseeland Land, Leute und Wirtschaft. Von Prof Dr. R. Schachner. (Bd. 366.)
Der Orient. Eine Länderkunde. Von E. Banse. 3 Bde. Mit zahlr. Abb. u. Karten. (Bd. 277. 278. 279.)
Band I: **Die Atlasländer.** Marokko, Algerien, Tunesien. Mit 15 Abb., 10 Kartenskizzen, 3 Diagr. u. 1 Tafel. (Bd. 277.) Band II: **Der arabische Orient.** Mit 29 Abb. u. 7 Diagr. (Bd. 278.) Band III: **Der arische Orient.** Mit 34 Abb., 3 Kartenskizzen u. 2 Diagr. (Bd. 279.)

Anthropologie. Heilwissenschaft und Gesundheitslehre.

Die Eiszeit und der vorgeschichtliche Mensch. Von Prof. Dr. G. Steinmann. Mit 24 Abb. (Bd. 302.)
Mensch und Erde. Skizzen von den Wechselbeziehungen zwischen beiden. Von weil. Prof. Dr. A. Kirchhoff. 3. Aufl. (Bd. 31.)
Der Mensch der Urzeit. Vier Vorlesungen aus der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts. Von Dr. A. Heilborn. 2. Aufl. Mit zahlr. Abb. (Bd. 62.)
Die moderne Heilwissenschaft. Wesen und Grenzen des ärztlichen Wissens. Von Dr. E. Biernacki. Deutsch von Dr. S. Ebel. (Bd. 25.)
Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. (Bd. 199.)

Der Arzt. Seine Stellung und Aufgaben im Kulturleben der Gegenwart. Ein Leitfaden der sozialen Medizin. Von Dr. med. M. Fürst. (Bd. 265.)
Der Aberglaube in der Medizin und seine Gefahr für Gesundheit und Leben. Von Prof. Dr. D. von Hansemann. (Bd. 83.)
Arzneimittel und Genußmittel. Von Prof. Dr. O. Schmiedeberg. (Bd. 363.)
Bau und Tätigkeit des menschlichen Körpers. Von Prof. Dr. H. Sachs. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 32.)
Die Anatomie des Menschen. Von Prof. Dr. K. v. Bardeleben. 5 Bde. Mit zahlr. Abb. (Bd. 201. 202. 203. 204. 263.) I. Teil: Allg. Anatomie und Entwicklungsgeschichte. Mit 69 Abb. (Bd. 201.) II. Teil: Das Skelett. Mit 53 Abb. (Bd. 202.) III. Teil: Das Muskel- und Gefäßsystem. Mit 68 Abb. (Bd. 203.) IV. Teil: Die Eingeweide (Darm, Atmungs-, Harn- u. Geschlechtsorgane). Mit 38 Abb. (Bd. 204.) V. Teil: Statik und Mechanik des menschlichen Körpers. Mit 20 Abb. (Bd. 263.)
Die Chirurgie unserer Zeit. Von Prof. Dr. Feßler. Mit 52 Abb. (Bd. 339.)
Acht Vorträge aus der Gesundheitslehre. Von weil. Prof. Dr. H. Buchner. 3. Aufl. besorgt von Prof. Dr. M. v. Gruber. Mit 26 Abb. (Bd. 1.)
Herz, Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)
Das menschliche Gebiß, seine Erkrankung und Pflege. Von Zahnarzt Fr. Jäger. Mit 24 Abb. (Bd. 229.)
Körperliche Verbildungen im Kindesalter und ihre Verhütung. Von Dr. M. David. Mit 26 Abb. (Bd. 321.)
Schulhygiene. Von Prof. Dr. L. Burgerstein. 3. Aufl. Mit 43 Fig. (Bd. 96.)
Vom Nervensystem, seinem Bau und seiner Bedeutung für Leib und Seele in gesundem und krankem Zustande. Von Prof. Dr. R. Zander. 2. Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 48.)
Die fünf Sinne des Menschen. Von Prof. Dr. J. K. Kreibig. 2. Aufl. Mit 30 Abb. (Bd. 27.)
Das Auge des Menschen und seine Gesundheitspflege. Von Prof. Dr. med. G. Abelsdorff. Mit 15 Abb. (Bd. 149.)
Die menschliche Stimme und ihre Hygiene. Von Prof. Dr. P. H. Gerber. 2. Aufl. Mit 20 Abb. (Bd. 136.)
Die Geschlechtskrankheiten, ihr Wesen, ihre Verbreitung, Bekämpfung und Verhütung. Von Generalarzt Prof. Dr. W. Schumburg. 2. Aufl. Mit 4 Abb. und 1 Tafel. (Bd. 251.)
Die Tuberkulose, ihr Wesen, ihre Verbreitung, Ursache, Verhütung und Heilung. Von Generalarzt Prof. Dr. W. Schumburg. 2. Aufl. Mit 1 Tafel und 8 Figuren. (Bd. 47.)
Die krankheiterregenden Bakterien. Von Privatdoz. Dr. M. Loehlein. Mit 33 Abb. (Bd. 307.)
Geisteskrankheiten. Von Anstaltsoberarzt Dr. G. Ilberg. (Bd. 151.)
Krankenpflege. Von Chefarzt Dr. B. Leick. (Bd. 152.)
Gesundheitslehre für Frauen. Von weil. Privatdoz. Dr. R. Sticher. Mit 13 Abb. (Bd. 171.)
Der Säugling, seine Ernährung und seine Pflege. Von Dr. W. Kaupe. Mit 17 Abb. (Bd. 154.)
Der Alkoholismus. Von Dr. G. B. Gruber. Mit 7 Abb. (Bd. 103.)
Ernährung und Volksnahrungsmittel. Von weil. Prof. Dr. J. Frentzel. 2. Aufl. Neu bearb. von Geh. Rat Prof. Dr. N. Zuntz. Mit 7 Abb. u. 2 Tafeln. (Bd. 19.)
Die Leibesübungen und ihre Bedeutung für die Gesundheit. Von Prof. Dr. R. Zander. 3. Aufl. Mit 19 Abb. (Bd. 13.)

Naturwissenschaften. Mathematik.

Naturwissenschaften u. Mathematik im klassischen Altertum. Von Prof. Dr. Joh. L. Heiberg. (Bd. 370.)
Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre. Von Prof. Dr. F. Auerbach. 3. Aufl. Mit 79 Fig. (Bd. 40.)
Die Lehre von der Energie. Von Dr. A. Stein. Mit 13 Fig. (Bd. 257.)
Moleküle — Atome — Weltäther. Von Prof. Dr. G. Mie. 3. Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 58.)
Die großen Physiker und ihre Leistungen. Von Prof. Dr. F. A. Schulze. Mit 7 Abb. (Bd. 324.)
Werdegang der modernen Physik. Von Dr. H. Keller. (Bd. 343.)
Einleitung in die Experimentalphysik. Von Prof. Dr. R. Börnstein. Mit 90 Abb. (Bd. 371.)
Das Licht und die Farben. Von Prof. Dr. L. Graetz. 3. Aufl. Mit 117 Abb. (Bd. 17.)
Sichtbare und unsichtbare Strahlen. Von Prof. Dr. R. Börnstein u. Prof. Dr. W. Marckwald. 2. Aufl. Mit 85 Abb. (Bd. 64.)
Die optischen Instrumente. Von Dr. M. v. Rohr. 2. Aufl. Mit 84 Abb. (Bd. 88.)
Das Auge und die Brille. Von Dr. M. von Rohr. Mit 84 Abb. u. 1 Lichtdrucktafel. (Bd. 372.)
Spektroskopie. Von Dr. L. Grebe. Mit 62 Abb. (Bd. 284.)

Das Mikroskop, seine Optik, Geschichte und Anwendung. Von Dr. W. Scheffer. Mit 66 Abb. (Bd. 35.)

Das Stereoskop und seine Anwendungen. Von Prof. Th. Hartwig. Mit 40 Abb. u. 19 Taf. (Bd. 135.)

Die Lehre von der Wärme. Von Prof. Dr. R. Börnstein. Mit 33 Abb. (Bd. 172.)

Die Kälte, ihr Wesen, ihre Erzeugung und Verwertung. Von Dr. H. Alt. Mit 45 Abb. (Bd. 311.)

Luft, Wasser, Licht und Wärme. Neun Vorträge aus dem Gebiete der Experimental-Chemie. Von Prof. Dr. R. Blochmann. 3. Aufl. Mit 115 Abb. (Bd. 5.)

Das Wasser. Von Privatdoz. Dr. O. Anselmino. Mit 44 Abb. (Bd. 291.)

Natürliche und künstliche Pflanzen- und Tierstoffe. Von Dr. B. Bavink. Mit 7 Fig. (Bd. 187.)

Die Erscheinungen des Lebens. Von Prof. Dr. H. Miehe. Mit 40 Fig. (Bd. 130.)

Abstammungslehre und Darwinismus. Von Prof. Dr. R. Hesse. 4. Aufl. Mit 37 Fig. (Bd. 39.)

Experimentelle Abstammungs- und Vererbungslehre. Von Dr. H. Lehmann. (Bd. 379.)

Experimentelle Biologie. Von Dr. C. Thesing. Mit Abb. 2 Bde. Band I: Experimentelle Zellforschung. (Bd. 336.) Band II: Regeneration, Transplantation und verwandte Gebiete. (Bd. 337.)

Einführung in die Biochemie. Von Prof. Dr. W. Löb. (Bd. 352.)

Der Befruchtungsvorgang, sein Wesen und seine Bedeutung. Von Dr. E. Teichmann. 2. Aufl. Mit 7 Abb. und 4 Doppeltaf. (Bd. 70.)

Das Werden und Vergehen der Pflanzen. Von Prof. Dr. P. Gisevius. Mit 24 Abb. (Bd. 173.)

Vermehrung und Sexualität bei den Pflanzen. Von Prof. Dr. E. Küster. Mit 38 Abb. (Bd. 112.)

Unsere wichtigsten Kulturpflanzen (die Getreidegräser). Von Prof. Dr. K. Giesenhagen. 2. Aufl. Mit 38 Fig. (Bd. 10.)

Die fleischfressenden Pflanzen. Von Dr. A. Wagner. Mit Abb. (Bd. 344.)

Der deutsche Wald. Von Prof. Dr. H. Hausrath. Mit 15 Abb. u. 2 Karten. (Bd. 153.)

Die Pilze. Von Dr. A. Eichinger. Mit 54 Abb. (Bd. 334.)

Weinbau und Weinbereitung. Von Dr. F. Schmitthenner. (Bd. 332.)

Der Obstbau. Von Dr. E. Voges. Mit 13 Abb. (Bd. 107.)

Unsere Blumen und Pflanzen im Zimmer. Von Prof. Dr. U. Dammer. (Bd. 359.)

Unsere Blumen und Pflanzen im Garten. Von Prof. Dr. U. Dammer. (Bd. 360.)

Geschichte der Gartenkunst. Von Reg.-Baum. Chr. Ranck. Mit 41 Abb. (Bd. 274.)

Kolonialbotanik. Von Prof. Dr. F. Tobler. Mit 21 Abb. (Bd. 184.)

Kaffee, Tee, Kakao und die übrigen narkotischen Getränke. Von Prof. Dr. A. Wieler. Mit 24 Abb. u. 1 Karte. (Bd. 132.)

Die Milch und ihre Produkte. Von Dr. A. Reitz. (Bd. 326.)

Die Pflanzenwelt des Mikroskops. Von Bürgerschullehrer E. Reukauf. Mit 100 Abb. (Bd. 181.)

Die Tierwelt des Mikroskops (die Urtiere). Von Prof. Dr. R. Goldschmidt. Mit 39 Abb. (Bd. 160.)

Die Beziehungen der Tiere zueinander und zur Pflanzenwelt. Von Prof. Dr. K. Kraepelin. (Bd. 79.)

Der Kampf zwischen Mensch und Tier. Von Prof. Dr. K. Eckstein. 2. Aufl. Mit 51 Fig. (Bd. 18.)

Tierkunde. Eine Einführung in die Zoologie. Von weil. Privatdoz. Dr. K. Hennings. Mit 34 Abb. (Bd. 142.)

Vergleichende Anatomie der Sinnesorgane der Wirbeltiere. Von Prof. Dr. W. Lubosch. Mit 107 Abb. (Bd. 282.)

Die Stammesgeschichte unserer Haustiere. Von Prof. Dr. C. Keller. Mit 28 Fig. (Bd. 252.)

Die Fortpflanzung der Tiere. Von Prof. Dr. R. Goldschmidt. Mit 77 Abb. (Bd. 253.)

Tierzüchtung. Von Dr. G. Wilsdorf. (Bd. 369.)

Deutsches Vogelleben. Von Prof. Dr. A. Voigt. (Bd. 221.)

Vogelzug und Vogelschutz. Von Dr. W. R. Eckardt. Mit 6 Abb. (Bd. 218.)

Korallen und andere gesteinbildende Tiere. Von Prof. Dr. W. May. Mit 45 Abb. (Bd. 231.)

Lebensbedingungen und Verbreitung der Tiere. Von Prof. Dr. O. Maas. Mit 11 Karten u. Abb. (Bd. 139.)

Die Bakterien. Von Prof. Dr. E. Gutzeit. Mit 13 Abb. (Bd. 233.)

Die Welt der Organismen. In Entwicklung und Zusammenhang dargestellt. Von Prof. Dr. K. Lampert. Mit 52 Abb. (Bd. 236.)

Zwiegestalt der Geschlechter in der Tierwelt (Dimorphismus). Von Dr. Fr. Knauer. Mit 37 Fig. (Bd. 148.)

Die Ameisen. Von Dr. Fr. Knauer. Mit 61 Fig. (Bd. 94.)

Das Süßwasser-Plankton. Von Prof. Dr. O. Zacharias. 2. Aufl. Mit 49 Abb. (Bd. 156.)

Meeresforschung und Meeresleben. Von Dr. O. Janson. 2. Aufl. Mit 41 Fig. (Bd. 30.)

Das Aquarium. Von E. W. Schmidt. Mit 15 Fig. (Bd. 335.)

Wind und Wetter. Von Prof. Dr. L. Weber. 2. Aufl. Mit 28 Fig. u. 3 Tafeln. (Bd. 55.)

Gut und schlecht Wetter. Von Dr. R. Hennig. (Bd. 349.)

Der Kalender. Von Prof. Dr. W. F. Wislicenus. (Bd. 69.)

Der Bau des Weltalls. Von Prof. Dr. J. Scheiner. 3. Aufl. Mit 26 Fig. (Bd. 24.)

Entstehung der Welt und der Erde nach Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. B. Weinstein. 2. Aufl. (Bd. 223.)

Aus der Vorzeit der Erde. Von Prof. Dr. Fr. Frech. In 6 Bdn. 2. Aufl. Mit zahlr. Abbildungen. (Bd. 207—211, 61.) Band I: Vulkane einst und jetzt. Mit 80 Abb. (Bd. 207.) Band II: Gebirgsbau und Erdbeben. Mit 57 Abb. (Bd. 208.) Band III: Die Arbeit des fließenden Wassers. Mit 51 Abb. (Bd. 209.) Band IV: Die Arbeit des Ozeans und die chemische Tätigkeit des Wassers im allgemeinen. Mit 1 Titelbild und 51 Abb. (Bd. 210.) Band V: Kohlenbildung und Klima der Vorzeit. (Bd. 211.) Band VI: Gletscher einst und jetzt. 2. Aufl. (Bd. 61.)

Die Metalle. Von Prof. Dr. K. Scheid. 2. Aufl. Mit 16 Abb. (Bd. 29.)

Radium und Radioaktivität. Von Dr. M. Centnerszwer. (Bd. 405.)

Das Salz. Von Dr. E. Riemann. (Bd. 407.)

Unsere Kohlen. Von Bergassessor Kukuk. (Bd. 396.)

Das astronomische Weltbild im Wandel der Zeit. Von Prof. Dr. S. Oppenheim. 2. Aufl. Mit 24 Abb. (Bd. 110.)

Probleme der modernen Astronomie. Von Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 355.)

Astronomie in ihrer Bedeutung für das praktische Leben. Von Prof. Dr. A. Marcuse. Mit 26 Abb. (Bd. 378.)

Die Sonne. Von Dr. A. Krause. Mit zahlreichen Abb. (Bd. 357.)

Der Mond. Von Prof. Dr. J. Franz. Mit 31 Abb. (Bd. 90.)

Die Planeten. Von Prof. Dr. B. Peter. Mit 18 Fig. (Bd. 240.)

Arithmetik und Algebra zum Selbstunterricht. Von Prof. Dr. P. Crantz. In 2 Bdn. Mit zahlr. Fig. (Bd. 120. 205.) I. Teil: Die Rechnungsarten. Gleichungen ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Gleichungen zweiten Grades. 2. Aufl. Mit 9 Fig. (Bd. 120.) II. Teil: Gleichungen. Arithmetische und geometrische Reihen. Zinseszins- und Rentenrechnung. Komplexe Zahlen. Binomischer Lehrsatz. 3. Aufl. Mit 21 Fig. (Bd. 205.)

Praktische Mathematik. Von Dr. R. Neuendorff. I. Teil: Graphisches u. numerisches Rechnen. Mit 62 Figuren und 1 Tafel. (Bd. 341.)

Planimetrie zum Selbstunterricht. Von Prof. Dr. P. Crantz. Mit 99 Fig. (Bd. 340.)

Maße und Messen. Von Dr. W. Block. Mit 34 Abb. (Bd. 385.)

Einführung in die Infinitesimalrechnung mit einer historischen Übersicht. Von Prof. Dr. G. Kowalewski. 2. Aufl. Mit 18 Fig. (Bd. 197.)

Differential- und Integralrechnung. Von Dr. M. Lindow. (Bd. 387.)

Mathematische Spiele. Von Dr. W. Ahrens. 2. Aufl. Mit 70 Fig. (Bd. 170.)

Das Schachspiel und seine strategischen Prinzipien. Von Dr. M. Lange. Mit den Bildnissen E. Laskers und P. Morphys, 1 Schachbrettafel und 43 Darst. von Übungsspielen. (Bd. 281.)

Angewandte Naturwissenschaft. Technik.

Am sausenden Webstuhl der Zeit. Von Prof. Dr. W. Launhardt. 3. Aufl. Mit 16 Abb. (Bd. 23.)

Bilder aus der Ingenieurtechnik. Von Baurat K. Merckel. Mit 43 Abb. (Bd. 60.)

Schöpfungen der Ingenieurtechnik der Neuzeit. Von Baurat K. Merckel. 2. Aufl. Mit 55 Abb. (Bd. 28.)

Der Eisenbetonbau. Von Dipl.-Ing. E. Haimovici. Mit 81 Abb. (Bd. 275.)

Das Eisenhüttenwesen. Von Geh. Bergrat Prof. Dr. H. Wedding. 4. Aufl. Mit 15 Fig. (Bd. 20.)

Die Schmucksteine und die Schmuckstein-Industrie. Von Dr. A. Eppler. Mit 64 Abb. (Bd. 376.)

Die Metalle. Von Prof. Dr. K. Scheid. 2. Aufl. Mit 16 Abb. (Bd. 29.)

Unsere Kohlen. Von Bergassessor Kukuk. (Bd. 396.)

Mechanik. Von Kais. Geh. Reg.-Rat A. v. Ihering. 3 Bde. (Bd. 303/305.) Band I: Die Mechanik der festen Körper. Mit 61 Abb. (Bd. 303.) Band II: Die Mechanik der flüssigen Körper. Mit 34 Abb. (Bd. 304.) Band III: Die Mechanik der gasförmigen Körper. (In Vorb.) (Bd. 305.)

Maschinenelemente. Von Prof. R. Vater. Mit 184 Abb. (Bd. 301.)

Hebezeuge. Das Heben fester, flüssiger und luftförmiger Körper. Von Prof. R. Vater. Mit 67 Abb. (Bd. 196.)

Die Dampfmaschine I: Wirkungsweise des Dampfes in Kessel und Maschine. Von Prof. R. Vater. 3. Aufl. Mit 45 Abb. (Bd. 393.)

Die neueren Wärmekraftmaschinen I: Einführung in die Theorie u. den Bau der Maschinen für gasförmige u. flüssige Brennstoffe. Von Prof. R. Vater. 4. Aufl. Mit 33 Abb. (Bd. 21.)

Die neueren Wärmekraftmaschinen II: Gasmaschinen, Gas- und Dampfturbinen. Von Prof. R. Vater. 3. Aufl. Mit 48 Abb. (Bd 86.)

Die Wasserkraftmaschinen und die Ausnützung der Wasserkräfte. Von Kais. Geh. Reg.-Rat A. v. Ihering. Mit 73 Fig. (Bd. 228.)

Landwirtsch. Maschinenkunde. Von Prof. Dr. G. Fischer. Mit 62 Abb. (Bd. 316.)

Die Spinnerei. Von Dir. Prof. M. Lehmann. Mit Abb. (Bd. 338.)

Die Eisenbahnen, ihre Entstehung und gegenwärtige Verbreitung. Von Prof. Dr. F. Hahn. Mit zahlreichen Abb. (Bd. 71.)

Die technische Entwicklung der Eisenbahnen der Gegenwart. Von Eisenbahnbau- u. Betriebsinsp. E. Biedermann. Mit 50 Abb. (Bd. 144.)

Die Klein- und Straßenbahnen. Von Oberingenieur a. D. A. Liebmann. Mit 85 Abb. (Bd. 322.)

Das Automobil. Eine Einführung in Bau und Betrieb des modernen Kraftwagens. Von Ing. K. Blau. 2. Aufl. Mit 83 Abb. (Bd. 166.)

Grundlagen der Elektrotechnik. Von Dr. A. Rotth. Mit 72 Abb. (Bd. 391.)

Die Telegraphen- und Fernsprechtechnik in ihrer Entwicklung. Von Telegrapheninspektor H. Brick. Mit 58 Abb. (Bd. 235.)

Drähte und Kabel, ihre Anfertigung und Anwendung in der Elektrotechnik. Von Telegrapheninspektor H. Brick. Mit 43 Abb. (Bd. 285.)

Die Funkentelegraphie. Von Oberpostpraktikant H. Thurn. Mit 53 Illustr. 2. Aufl. (Bd. 167.)

Astronomie in ihrer Bedeutung für das tägliche Leben. Von Professor Dr. A. Marcuse. Mit 26 Abb. (Bd. 378.)

Nautik. Von Dir. Dr. J. Möller. Mit 58 Fig. (Bd. 255.)

Das Kriegsschiff. Von Geh. Marinebaurat Krieger. (Bd. 389.)

Die Luftschiffahrt, ihre wissenschaftlichen Grundlagen und ihre technische Entwicklung. Von Dr. R. Nimführ. 2. Aufl. Mit 42 Abb. (Bd. 300.)

Die Handfeuerwaffen. Ihre Entwicklung und Technik. Von Hauptmann R. Weiß. Mit 69 Abb. (Bd 364.)

Die Beleuchtungsarten der Gegenwart. Von Dr. W. Brüsch. Mit 155 Abb. (Bd. 108.)

Heizung und Lüftung. Von Ingenieur J. E. Mayer. Mit 40 Abb. (Bd. 241.)

Industrielle Feuerungsanlagen und Dampfkessel. Von Ingenieur J. E. Mayer. (Bd. 348.)

Die Uhr. Von Reg.-Bauführer a. D. H. Bock. Mit 47 Abb. (Bd. 216.)

Wie ein Buch entsteht. Von Prof. A. W. Unger. 3. Aufl. Mit 7 Taf. u. 26 Abb. (Bd. 175.)

Einführung in die chemische Wissenschaft. Von Prof. Dr. W. Löb. Mit 16 Fig. (Bd. 264.)

Bilder aus der chemischen Technik. Von Dr. A. Müller. Mit 24 Abb. (Bd. 191.)

Der Luftstickstoff und seine Verwertung. Von Prof. Dr. K. Kaiser. Mit 13 Abb. (Bd. 313.)

Agrikulturchemie. Von Dr. P. Krische. Mit 21 Abb. (Bd. 314.)

Die Bierbrauerei. Von Dr. A. Bau. Mit 47 Abb. (Bd. 333.)

Weinbau und Weinbereitung. Von Dr. F. Schmitthenner. (Bd. 332.)

Chemie und Technologie der Sprengstoffe. Von Prof. Dr. R. Biedermann. Mit 15 Fig. (Bd. 286.)

Photochemie. Von Prof. Dr. G. Kümmell. Mit 23 Abb. (Bd. 227.)

Die Kinematographie. Von Dr. H. Lehmann (Bd. 358.)

Elektrochemie. Von Prof. Dr. K. Arndt. Mit 38 Abb. (Bd. 234.)

Die Naturwissenschaften im Haushalt. Von Dr. J. Bongardt. 2 Bde. Mit zahlr. Abb. (Bd. 125. 126.)
I. Teil: Wie sorgt die Hausfrau für die Gesundheit der Familie? Mit 31 Abb. (Bd. 125.) II. Teil: Wie sorgt die Hausfrau für gute Nahrung? Mit 17 Abb. (Bd. 126.)

Chemie in Küche und Haus. Von weil. Prof. Dr. G. Abel. 2. Aufl. von Dr. J. Klein. Mit 1 Doppeltafel. (Bd. 76.)

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON PROF. PAUL HINNEBERG

Eine systematisch aufgebaute, geschichtlich begründete Gesamtdarstellung unserer heutigen Kultur, welche die Fundamentalergebnisse der einzelnen Kulturgebiete nach ihrer Bedeutung für die gesamte Kultur der Gegenwart und für deren Weiterentwicklung in großen Zügen zur Darstellung bringt. Das Werk vereinigt eine Zahl erster Namen aus Wissenschaft und Praxis und bietet Darstellungen der einzelnen Gebiete jeweils aus der Feder des dazu Berufensten in gemeinverständlicher, künstlerisch gewählter Sprache auf knappstem Raume. Jeder Band ist inhaltlich vollständig in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

TEIL I u. II: Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete.

Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart. Geh. M. 18.—, in Leinw. geb. M. 20.—, in Halbfr. geb. M. 22.—. [2. Aufl. 1912. Teil I, Abt. 1.]

Inhalt: Das Wesen der Kultur: W. Lexis. — Das moderne Bildungswesen: Fr. Paulsen †. — Die wichtigsten Bildungsmittel. A. Schulen und Hochschulen. Das Volksschulwesen: G. Schöppa. Das höhere Knabenschulwesen: A. Matthias. Das höhere Mädchenschulwesen: H. Gaudig. Das Fach- und Fortbildungsschulwesen: G. Kerschensteiner Die geisteswissenschaftliche Hochschulausbildung: Fr. Paulsen †. Die mathematische, naturwissenschaftliche Hochschulausbildung: W. v. Dyck. B. Museen. Kunst- und Kunstgewerbemuseen: L. Pallat. Naturwissenschaftliche Museen: K. Kraepelin. Technische Museen: W. v. Dyck. C. Ausstellungen. Kunst- und Kunstgewerbeausstellungen: J. Lessing †. Naturwissenschaftlich-technische Ausstellungen: O. N. Witt. D. Die Musik: G. Göhler. E. Das Theater: P. Schlenther. F. Das Zeitungswesen: K. Bücher. G. Das Buch: R. Pietschmann. H. Die Bibliotheken: F. Milkau. — Die Organisation der Wissenschaft: H. Diels.

Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion. Geh. ca. M. 7.—, in Leinw. geb. ca. M. 9.—, in Halbfr. geb. ca. M. 11.—. [2. Aufl. 1913. Unter der Presse. Teil I, Abt. 3, I.]

Inhalt: Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker: Edv. Lehmann. — Die ägyptische Religion: A. Erman. — Die asiatischen Religionen: Die babylonisch-assyrische Religion: C. Bezold. — Die indische Religion: H. Oldenberg. — Die iranische Religion: H. Oldenberg. — Die Religion des Islams: J. Goldziher. — Der Lamaismus: A. Grünwedel. — Die Religionen der Chinesen: J. J. M. de Groot. — Die Religionen der Japaner: a) Der Shintoismus: K. Florenz, b) Der Buddhismus: H. Haas. — Die orientalischen Religionen in ihrem Einfluß auf den Westen im Altertum: Fr. Cumont. — Altgermanische Religion: A. Heusler.

Geschichte der christlichen Religion. Geh. M. 18.—, in Leinw. geb. M. 20.—, in Halbfr. geb. M. 22.—. [2. Aufl. 1909. Teil I, Abt. 4, I.]

Inhalt: Die israelitisch-jüdische Religion: J. Wellhausen. — Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum (325): A. Jülicher. — Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche: A. Harnack. — Griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche in Mittelalter und Neuzeit: N. Bonwetsch. — Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter: K. Müller. — Katholisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: A. Ehrhard. — Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: E. Troeltsch.

Systematische christliche Religion. Geh. M. 6.60, in Leinw. geb. M. 8.—, in Halbfr. geb. M. 10.—. [2. Aufl. 1909. Teil I, Abt. 4, II.]

Inhalt: Wesen der Religion u. der Religionswissenschaft: E. Troeltsch. — Christlich-katholische Dogmatik: J. Pohle. — Christlich-katholische Ethik: J. Mausbach. — Christlich-katholische praktische Theologie: C. Krieg. — Christlich-protestantische Dogmatik: W. Herrmann. — Christlich-protestantische Ethik: R. Seeberg. — Christlich-protestantische praktische Theologie: W. Faber. — Die Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft: H. J. Holtzmann.

Allgemeine Geschichte der Philosophie. Geh. ca. M. 12.—, in Leinwand geb. ca. M. 14.—, in Halbfranz geb. ca. M. 16.—. [2. Aufl. 1913. Unter der Presse. Teil I, Abt. 5.]

Inhalt. Einleitung. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker: W. Wundt. I. Die indische Philosophie: H. Oldenberg. II. Die islamische und jüdische Philosophie: J. Goldziher. III. Die chinesische Philosophie: W. Grube. IV. Die japanische Philosophie: T. Jnouye. V. Die europäische Philosophie des Altertums: H. v. Arnim. VI. Die patristische Philosophie: Cl. Bäumker. VII. Die europäische Philosophie des Mittelalters: Cl. Bäumker. VIII. Die neuere Philosophie: W. Windelband.

Systematische Philosophie. Geh. M. 10.—, in Leinwand geb. M. 12.—, in Halbfr. geb. M. 14.—. [2. Aufl. 1908. Teil I, Abt. 6.]

Inhalt. Allgemeines. Das Wesen der Philosophie: W. Dilthey. — Die einzelnen Teilgebiete. I. Logik und Erkenntnistheorie: A. Riehl. II. Metaphysik: W. Wundt. III. Naturphilosophie: W. Ostwald. IV. Psychologie: H. Ebbinghaus. V. Philosophie der Geschichte: R. Eucken. VI. Ethik: Fr. Paulsen. VII. Pädagogik: W. Münch. VIII. Ästhetik: Th. Lipps. — Die Zukunftsaufgaben der Philosophie: Fr. Paulsen.

Die orientalischen Literaturen. Geh. M. 10.—, in Leinw. geb. M. 12.—, in Halbfranz geb. M. 14.—. [1906. Teil I, Abt. 7.]

Inhalt. Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker: E. Schmidt. — Die ägyptische Literatur: A. Erman. — Die babylonisch-assyrische Literatur: C. Bezold. — Die israelitische Literatur: H. Gunkel. — Die aramäische Literatur: Th. Nöldeke. — Die äthiop. Literatur: Th. Nöldeke. — Die arab. Literatur: M. J. de Goeje. — Die ind. Literatur: R. Pischel. — Die altpers. Literatur: K. Geldner. — Die mittelpers. Literatur: P. Horn. — Die neupers. Literatur: P. Horn. — Die türkische Literatur: P. Horn. — Die armenische Literatur: F. N. Finck. — Die georg. Literatur: F. N. Finck. — Die chines. Literatur: W. Grube. — Die japan. Literatur: K. Florenz.

Die griech. u. latein. Literatur u. Sprache. Geh. M. 12.—, in Leinw. geb. M. 14.—, in Halbfr. geb. M. 16.—. [3. Aufl. 1912. Teil I, Abt. 8.]

Inhalt: I. Die griechische Literatur und Sprache: Die griech. Literatur des Altertums: U. v. Wilamowitz-Moellendorff. — Die griech. Literatur des Mittelalters: K. Krumbacher. — Die griech. Sprache: J. Wackernagel. — II. Die lateinische Literatur und Sprache: Die römische Literatur des Altertums: Fr. Leo. — Die latein. Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter: E. Norden. — Die latein. Sprache: F. Skutsch.

Die osteuropäischen Literaturen u. die slawisch. Sprachen. Geh. M. 10.—, in Lnw. geb. M. 12.—, in Hlbfr. geb. M. 14.—. [1908. Teil I, Abt. 9.]

Inhalt: Die slawischen Sprachen: V. v. Jagić. — Die slawischen Literaturen. I. Die russische Literatur: A. Wesselovsky. — II. Die poln. Literatur: A. Brückner. III. Die böhm. Literatur: J. Máchal. IV. Die südslaw. Literaturen: M. Murko. — Die neugriech. Literatur: A. Thumb. — Die finnisch-ugr. Literaturen. I. Die ungar. Literatur: F. Riedl. II. Die finn. Literatur: E. Setälä. III. Die estn. Literatur: G. Suits. — Die litauisch-lett. Literaturen. I. Die lit. Literatur: A. Bezzenberger. II. Die lett. Literatur: E. Wolter.

Die romanischen Literaturen und Sprachen. Mit Einschluß des Keltischen. Geh. M. 12.—, in Leinwand geb. M. 14.—, in Halbfranz geb. M. 16.—. [1908. Teil I, Abt. 11, I.]

Inhalt: I. Die kelt. Literaturen. 1. Sprache u. Literatur im allgemeinen: H. Zimmer. 2. Die einzelnen kelt. Literaturen. a) Die ir.-gäl. Literatur: K. Meyer. b) Die schott.-gäl. u. die Manx-Literatur. c) Die kymr. (walis.) Literatur. d) Die korn. u. die breton. Literatur: L. Ch. Stern. II. Die roman. Literaturen: H. Morf. III. Die roman. Sprachen: W. Meyer-Lübke.

Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte. I. Hälfte. Geh. M. 10.–, in Leinw. geb. M. 12.–, in Halbfranz geb. M. 14.–. [1911. Teil II, Abt. 2, I.]

Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Verfassung und der Verwaltung und die Verfassung und Verwaltung der primitiven Völker: A. Vierkandt. A. Die orientalische Verfassung

und Verwaltung. 1. Die Verfassung und Verwaltung des orientalischen Altertums: L. Wenger. 2. Die islamische Verfassung und Verwaltung: M. Hartmann. 3. Die Verfassung und Verwaltung Chinas: O. Franke. 4. Die Verfassung und Verwaltung Japans: K. Rathgen. — B. Die europäische Verfassung u. Verwaltung (1. Hälfte). 1. Die Verfassung u. Verwaltung des europäischen Altertums: L. Wenger. 2. Die Verfassung u. Verwaltung der Germanen und des Deutschen Reiches bis z. Jahre 1806: A. Luschin v. Ebengreuth.

Staat u. Gesellschaft des Orients. [Teil II, Abt. 3 erscheint 1913.]

Inhalt: I. Anfänge des Staates und der Gesellschaft. Staat und Gesellschaft der primitiven Völker: A. Vierkandt. II. Staat und Gesellschaft des Orients im Altertum, Mittelalter und der Neuzeit. 1. Altertum: G. Maspero. 2. Mittelalter und Neuzeit. a) Staat und Gesellschaft Nordafrikas und Westasiens (die islamischen Völker): M. Hartmann. b) Staat und Gesellschaft Ostasiens. α) Staat und Gesellschaft Chinas: O. Franke. β) Staat und Gesellschaft Japans: K. Rathgen.

Staat u. Gesellschaft d. Griechen u. Römer. Geh. M. 8.—, in Leinw. geb. M. 10.—, in Halbfr. geb. M. 12.—. [1910. Teil II, Abt. 4, I.]

Inhalt: I. Staat und Gesellschaft der Griechen: U. v. Wilamowitz-Moellendorff. — II. Staat und Gesellschaft der Römer: B. Niese.

Staat und Gesellschaft der neueren Zeit. Geh. M. 9.—, in Leinw. geb. M. 11.—, in Halbfranz geb. M. 13.—. [1908. Teil II, Abt. 5, I.]

Inhalt: I. Reformationszeitalter. a) Staatensystem und Machtverschiebungen. b) Der moderne Staat und die Reformation. c) Die gesellschaftlichen Wandlungen und die neue Geisteskultur: F. v. Bezold. — II. Zeitalter der Gegenreformation: E. Gothein. — III. Zur Höhezeit des Absolutismus. a) Tendenzen, Erfolge und Niederlagen des Absolutismus. b) Zustände der Gesellschaft. c) Abwandlungen des europäischen Staatensystems: R. Koser.

Allgem. Rechtsgeschichte. [1913. Teil II, Abt. 7, I. Unt. d. Presse.]

Inhalt: Die Anfänge des Rechts: J. Kohler. — Orientalisches Recht im Altertum: L. Wenger. — Europäisches Recht im Altertum: L. Wenger.

Systematische Rechtswissenschaft. Geh. ca. M. 14.—, in Leinw. geb. ca. M. 16.—, in Halbfranz geb. ca. M. 18.—. [2. Aufl. 1913. Unter der Presse. Teil II, Abt. 8.]

Inhalt: I. Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft: R. Stammler. II. Die einzelnen Teilgebiete: A. Privatrecht. Bürgerliches Recht: R. Sohm. — Handels- und Wechselrecht: K. Gareis. — Internationales Privatrecht: L. v. Bar. B. Zivilprozeßrecht: L. v. Seuffert. C. Strafrecht u. Strafprozeßrecht: F. v. Liszt. D. Kirchenrecht: W. Kahl. E. Staatsrecht: P. Laband. F. Verwaltungsrecht. Justiz und Verwaltung: G. Anschütz. — Polizei- und Kulturpflege: E. Bernatzik. G. Völkerrecht: F. von Martitz. III. Die Zukunftsaufgaben des Rechtes und der Rechtswissenschaft: R. Stammler.

Allgemeine Volkswirtschaftslehre. Von W. Lexis. Geh. ca. M. 7.—, in Leinw. geb. ca. M. 9.—, in Halbfranz geb. ca. M. 11.—. [2. Aufl. 1913. Teil II, Abt. 10, I.]

In Vorbereitung befinden sich noch:

Teil I, Abt. 2: **Die Aufgaben und Methoden der Geisteswissenschaften.**
I. Die Geisteswissenschaften u. ihre Methoden im allgemeinen. II. Erkenntnismittel u. Hilfsdisziplinen der Geisteswissenschaften.

Teil I, Abt. 3, II: **Die Religionen des klassischen Altertums.**

Teil I, Abt. 10: **Die deutsche Literatur und Sprache.**

Teil I, Abt. 11, II: **Englische Literatur und Sprache, skandinavische Literatur und allgemeine Literaturwissenschaft.**

Teil I, Abt. 12: **Musik.**
I. Geschichte der Musik u. der Musikwissenschaft. II. Allgemeine Musikwissenschaft.

Teil I, Abt. 13: **Die orientalische Kunst. Die europäische Kunst des Altertums.**
I. Die Anfänge der Kunst und die Kunst der primitiven Völker. II. Die orientalische Kunst. III. Die europäische Kunst des Altertums.

Teil I, Abt. 14: **Die europäische Kunst des Mittelalters und der Neuzeit. Allgemeine Kunstwissenschaft.**

Teil II, Abt. 1: Völker-, Länder- u. Staatenkunde. (Die anthropogeograph Grundlagen.)

Teil II, Abt. 2, II: Allgem. Verfassungs- u. Verwaltungsgeschichte. 2. Hälfte.

Teil II, Abt. 4, II: Staat und Gesellschaft Europas im Altertum und Mittelalter.
I. Osteuropa (Byzanz). II. Westeuropa (Die romanisch-germanischen Völker).

Teil II, Abt. 5, II: Staat und Gesellschaft der neuesten Zeit.
I. Revolutionszeitalter und Erstes Kaiserreich. II. 19. Jahrhundert. III. Osteuropa. IV. Nordamerika. V. Romanisch-germanische Koloniälländer außer Nordamerika.

Teil II, Abt. 6: System der Staats- und Gesellschaftswissenschaft.
I. Allgemeines. II. Die einzelnen Teilgebiete. III. Die Zukunftsaufgaben des Staates und der Gesellschaft und der Staats- und der Gesellschaftswissenschaft.

Teil II, Abt. 7, II: Allg. Rechtsgeschichte mit Geschichte der Rechtswissenschaft.
I. Das orientalische Recht des Mittelalters und der Neuzeit. II. Das europäische Recht des Mittelalters und der Neuzeit.

Teil II, Abt. 9: Allg. Wirtschaftsgeschichte mit Geschichte der Volkswirtschaftslehre.

Teil II, Abt. 10, II: Spezielle Volkswirtschaftslehre.
I. Agrarpolitik. II. Gewerbepolitik. III. Handelspolitik. IV. Kolonialpolitik. V. Verkehrspolitik. VI. Versicherungspolitik. VII. Sozialpolitik.

Teil II, Abt. 10, III: System der Staats- u. Gemeindewirtschaftslehre (Finanzwissenschaft).

TEIL III: Die mathematischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Kulturgebiete.

Bearbeitet unter Leitung von
F. Klein, E. Lecher, R. v. Wettstein, Fr. v. Müller.

Die Mathematik im Altertum und im Mittelalter: Professor Dr. H. G. Zeuthen, Kopenhagen. Geh. M. 3.— [1912. Abt. I. Lfrg. 1.]

Chemie einschl. Kristallographie u. Mineralogie. Bandredakt.: E. v. Meyer u. Fr. Rinne. Mit Abb. Geh. ca. M. 22.—, in Leinw. geb. ca. M. 24.—, in Halbfr. geb. ca. M. 26.—. [1913. Abt. III., Bd. 2.]
Inhalt: Entwicklung der Chemie von Robert Boyle bis Lavoisier [1660—1793]: E. v. Meyer. — Die Entwicklung der Chemie im 19. Jahrhundert durch Begründung und Ausbau der Atomtheorie: E. v. Meyer. — Anorganische Chemie: C. Engler und L. Wöhler. — Organische Chemie: O. Wallach. — Physikalische Chemie: R. Luther und W. Nernst. — Photochemie: R. Luther. — Elektrochemie: M. Le Blanc. — Beziehungen der Chemie zur Physiologie: A. Kossel. — Beziehungen der Chemie zum Ackerbau: †O. Kellner und R. Immendorf. — Wechselwirkungen zwischen der chemischen Technik: O. Witt. — Kristallographie und Mineralogie: Fr. Rinne.

Zellen- und Gewebelehre, Morphologie und Entwicklungsgeschichte. Bandredakteure: O. Hertwig und †E. Strasburger, in zwei Teilbänden. Mit Abb. Geh. ca. M. 22.—, in Leinw. geb. ca. M. 24.—, in Halbfranz geb. ca. M. 26.—. [1913. Abt. IV., Band 2.]
Inhalt: I. Hälfte: Botanik. Pflanzliche Zellen- und Gewebelehre: E. Strasburger. — Morphologie und Entwicklungsgeschichte der Pflanzen: W. Benecke. — II. Hälfte: Zoologie. Die einzelligen Organismen: R. Hertwig. — Zellen und Gewebe des Tierkörpers: H. Poll. — Allgemeine und experimentelle Morphologie und Entwicklungslehre der Tiere: O. Hertwig. — Entwicklungsgeschichte u. Morphologie d. Wirbellosen: K. Heider. — Entwicklungsgeschichte d. Wirbeltiere: F. Keibel. — Morphologie d. Wirbeltiere: E. Gaupp.

In Vorbereitung bzw. unter der Presse * befinden sich:

***I. Abteilung: Die mathematischen Wissenschaften.**

Abteilungsleiter und Bandredakteur: F. Klein.
Inhalt: Die Beziehungen der Mathematik zur allgemeinen Kultur: A. Voß. — Mathematik u. Philosophie: A. Voß. — Die Mathematik im 16., 17. und 18. Jahrh.: P. Stäckel. — Die Entwicklung d. reinen Mathematik i. 19. Jahrh.: F. Klein. — Die moderne Entwicklung d. an-

gewandten Mathematik: C. Runge. — Mathematischer Unterricht: H. E. Timerding.

II. Abt.: Die Vorgeschichte der modernen Naturwissenschaften und der Medizin.

Bandredakteure: J. Ilberg und K. Sudhoff. Bearb. von Fr. Boll, S. Günther, I. L. Heiberg, M. Höfler, J. Ilberg, E. Seidel, H. Stadler, K. Sudhoff, E. Wiedemann u. a.

III. Abt.: Anorgan. Naturwissenschaften. Abteilungsleiter: E. Lecher.

*Band 1: Physik.

Bandredakteur: E. Warburg.

Inhalt: Akustik: F. Auerbach. — Telegraphie: F. Braun. — Experimentelle Atomistik: E. Dorn. — Theoret. Atomistik. Relativitätsprinzip: A. Einstein. — Radioaktivität I: J. Elster und H. Geitel. — Spektralanalyse: F. Exner. — Theorie des Magnetismus: R. Gans. — Über die Untersuchung d. feinsten Spektrallinien: E. Gehrke. — Positive Strahlen: E. Gehrke und O. Reichenheim. — Die Energie degradierender Vorgänge im elektromagnetischen Feld: E. Gumlich. — Das Prinzip von der Erhaltung der Energie und das Prinzip von der Vermehrung der Entropie: Fr. Hasenöhrl. — Natur der Wärme (Thermodynamik): Fr. Henning. — Mechan. u. therm. Eigenschaften: Kalorimetrie: L. Holborn. — Wärmeleitung: W. Jäger. — Kathoden- und Röntgenstrahlen: W. Kaufmann. — Entdeckungen von Maxwell u. Hertz: E. Lecher. — Die Maxwellsche und Elektronentheorie: H. A. Lorentz. — Neuere Fortschritte der geometr. Optik: O. Lummer. — Das Prinzip der kleinsten Wirkung: M. Planck. — Gesch. d. Elektrizität bis z. Siege der Faradayschen Anschauungen: F. Richarz. — Wärmestrahlung: H. Rubens. — Radioaktivität II: E. v. Schweidler. — Elektr. Leitvermögen: H. Starke. — Phänomenologische u. atomistische Betrachtungsweise: W. Voigt. — Newtonsche Mechanik: E. Wiechert. — Die gekoppelten elektr. Systeme: M. Wien. — Strahlungstheorie: W. Wien. — Entwicklung der Wellenlehre des Lichts: O. Wiener. — Magnetooptik: P. Zeeman.

*Band 3: Astronomie.

Bandredakteur: J. Hartmann.

Inhalt: Anfänge der Astronomie, Zusammenhang mit der Religion: Fr. Boll. — Chronologie und Kalenderwesen: F. K. Ginzel. — Zeitmessung: J. Hartmann. — Astronomische Ortsbestimmung: L. Ambronn. — Erweiterung des Raumbegriffs: A. v. Flotow. — Mechan. Theorie des Planetensystems: J. v. Hepperger. — Physische Erforschung des Planetensystems: K. Graff. — Physik der Sonne: E. Pringsheim. — Physik der Fixsterne: F. W. Ristenpart. — Sternsystem: H. Kobold. — Beziehungen der Astronomie zu Kunst und Technik: L. Ambronn. — Organisation: F. W. Ristenpart.

Band 4: Geonomie.

Bandredakteure: F. R. Helmert und H. Benndorf. Bearbeitet von H. Benndorf, † G. H. Darwin, H. Ebert, O. Eggert, S. Finsterwalder, E. Kohlschütter u. a.

Band 5: Geologie (einschl. Petrographie).

Bandredakteur: A. Rothpletz. Bearbeitet von A. Bergeat, E. v. Koken, J. Königsberger, A. Rothpletz.

Band 6: Physiogeographie.

Bandredakteur: E. Brückner. 1. Hälfte: Allgemeine Physiogeographie. Bearbeitet von E. Brückner, S. Finsterwalder, J. v. Hann, † O. Krümmel, E. Oberhummer, A. Merz u. a. 2. Hälfte: Spezielle Physiogeographie. Bearbeitet von E. Brückner, W. M. Davis u. a.

IV. Abt.: Organische Naturwissenschaften. Abteilungsleiter: R. v. Wettstein.

*Band 1: Allgemeine Biologie.

Bandredakteure C. Chun u. W. L. Johannsen.

Inhalt: Geschichte der modernen Biologie [etwa seit Linnés Tode]: E. Rádl. — Biologische Methodik im allgemeinen, Richtungen und Organisation der Forschung: A. Fischel. — Organisation des biologischen Unterrichts: R. v. Wettstein. — Allgemeine Biologie. a) Organismen: W. Roux, W. Ostwald, O. zur Straßen. b) Protoplasma: B. Lidfors. c) Einzellige, Vielzellige: E. Laqueur. d) Organisationshöhe: H. Spemann. e) Individuum, Lebenslauf, Alter, Tod: W. Schleip. f) Allgemeines über Fortpflanzungsvorgänge: E. Godlewski, P. Claußen. g) Regeneration und Transplantation. α) der Tiere: H. Przibram. β) der Pflanzen: E. Baur. h) Experimentelle Grundlagen der Deszendenzlehre: W. L. Johannsen. i) Gliederung in Pflanzen und Tiere: O. Porsch.

Band 3: Physiologie und Ökologie.

Bandredakteure: M. Rubner und G. Haberlandt. Bearbeitet von E. Baur, Fr. Czapek, H. v. Guttenberg u. a.

*Band 4: Abstammungslehre, Systematik, Paläontologie, Biogeographie.

Bandredakt.: R. v. Hertwig u. R. v. Wettstein.

Inhalt: Deszendenztheorie: R. v. Hertwig. — Systematik. a) Allgemeines: L. Plate. b) System der Pflanzen: R. v. Wettstein. c) System der Tiere: L. Plate. — Biogeographie. a) Allgemeine Prinzipien der Biogeographie: A. Brauer. — b) Pflanzengeographie: A. Engler. c) Tiergeographie: A. Brauer. — Paläontologie. a) Allgemeines: O. Abel. b) Paläophytologie: W. J. Jongmans. c) Paläozoologie: O. Abel. — Spezielle Phylogenie. a) des Pflanzenreiches: R. v. Wettstein. b) des Tierreiches: J. E. V. Boas. α) der Wirbellosen: K. Heider. β) der Wirbeltiere.

V. Abt.: Anthropologie einschließl. naturwissenschaftl. Ethnographie.
Bandredakteur: G. Schwalbe. Bearbeitet von E. Fischer, M. Hoernes, F. v. Luschan, Th. Mollison, A. Ploetz, G. Schwalbe.

VI. Abt.: Die medizinischen Wissenschaften. Abteilungsleiter: Fr. v. Müller.
Band 1: **Die Geschichte der modernen Medizin.** Bandredakteur: K. Sudhoff. Bearbeitet von M. Neuburger, K. Sudhoff u. a. **Die Lehre von den Krankheiten.** Bandredakteur: F. Marchand.
Band 2: **Die medizin. Spezialfächer.** Bandredakteure: W. His und Fr. von Müller.
Band 3: **Beziehungen der Medizin zum Volkswohl.** Bandredakteur: M. v. Gruber.

VII. Abt.: Naturphilosophie und Psychologie.
*Band 1: **Naturphilosophie.** Bandredakt.: C. Stumpf. Bearb. von E. Becher.
Band 2: **Psychologie.** Bandredakteur: C. Stumpf. Bearbeitet von C. L. Morgan und C. Stumpf.

VIII. Abt.: Organisation d. Forschung u. d. Unterrichts. Bandredakt.: A. Gutzmer.

TEIL IV: Die technischen Kulturgebiete.

Abteilungsleiter: **W. v. Dyck** und **O. Kammerer.**

Technik des Kriegswesens. Bandredakteur: M. Schwarte. Mit Abb. Geh. M. 24.—, in Leinwand geb. M. 26.—, in Halbfranz geb. M. 28.—. [1913. Teil IV. Band 12.]

Inhalt: Kriegsvorbereitung, Kriegsführung: M. Schwarte. — Waffentechnik. a) Die Waffentechnik in ihren Beziehungen zur Chemie: O. Poppenberg. b) Die Waffentechnik in ihren Beziehungen zur Metallurgie: W. Schwinning. c) Die Waffentechnik in ihren Beziehungen zur Konstruktionslehre: W. Schwinning. — d) Die Waffentechnik in ihren Beziehungen zur optischen Technik: O. von Eberhard. e) Die Waffentechnik in ihren Beziehungen zur Physik und Mathematik: O. Becker. — Technik des Befestigungswesens: J. Schröter. — Kriegsschiffbau: O. Kretschmer. — Vorbereitung für den Seekrieg und Seekriegsführung: M. Glatzel. — Einfluß des Kriegswesens auf die Gesamtkultur: A. Kersting.

In Vorbereitung befinden sich:

Band 1: **Vorgeschichte der Technik.** Bandredakteur u. Bearbeiter: C. Matschoß.

Band 2: **Verwertung der Naturkräfte zur Gewinnung mechanischer Energie.** Bandredakteur: M. Schröter. Bearbeitet von H. Bunte, R. Escher, W. Lynen, W. v. Oechelhaeuser, R. Schöttler, M. Schröter.

Band 3: **Umwandlung und Verteilung der Energie.** Bandredakteur: M. Schröter. Bearbeitet von A. Schwaiger u. a.

Band 4: **Bergbau und Hüttenwesen.** (Stoffgewinnung auf anorganischem Wege.) I. Teil. Bergbau. Bandredakt.: W. Bornhardt. Bearbeitet von H. E. Böker, G. Franke, Fr. Heise, Fr. Herbst, M. Krahmann, M. Reuß, O. Stegemann, L. Tübben. — II. Teil. Hüttenwesen.

Band 5: **Land- und Forstwirtschaft.** (Stoffgewinnung auf organischem Wege.) I. Teil. Landwirtschaft. — II. Teil. Forstwirtschaft. Bandredakteur und Bearbeiter: R. Beck und H. Martin.

Band 6: **Mechanische Technologie.** (Stoffbearbeitung auf maschinentechnisch. Wege.) Bandredakteure: E. Pfuhl und A. Wallichs. Bearbeitet von P. von Deuffer, Fr. Hülle, O. Johannsen, E. Pfuhl, M. Rudeloff, A. Wallichs.

Band 7: **Chemische Technologie.** (Stoffbearbeitung auf chem.-technischem Wege.)

Band 8 und 9: **Siedelungen.** Bandredakteure: W. Franz und C. Hocheder. Bearbeitet von H. E. von Berlepsch-Valendas, W. Bertsch, K. Diestel, M. Dülfer, Th. Fischer, H. Grässel, C. Hocheder, R. Rehlen, R. Schachner, H. v. Schmidt.

Band 10 u. 11: **Verkehrswesen.** Bandredakteur: O. Kammerer.

Band 13: **Die technischen Mittel des geistigen Verkehrs.** Bandredakteur: A. Miethe.

Band 14: **Die technischen Mittel der Beobachtung und Messung.** Bandredakteur: A. Miethe. Bearbeitet von A. Miethe, E. Goldberg u. a.

Band 15: **Entwicklungslinien der Technik im 19. Jahrhundert.** Bandredakteur: W. v. Dyck.

Band 16: **Organisation der Forschung. Unterricht.** Bandredakteur: W. v. Dyck.

Band 17. **Die Stellung der Technik zu den anderen Kulturgebieten. I.** Bandredakteur: W. v. Dyck. Bearbeitet von Fr Gottl von Ottlilienfeld u. a.

Band 18. **Die Stellung der Technik zu den anderen Kulturgebieten. II.** Bandredakteur: W. v. Dyck.

